Barone Pasquale Galluppi

LEZIONI

DI

LOGICA E METAFISICA

DEL BARONE

PASQUALE GALLUPPI

DA TROPEA

Prima edizione milanese

VOL. I.

MILANO
COI TIPI BORRONI E SCOTTI
1845.

PREFAZIONE.

Quest' opera non è la ripetizione dei miei Elementi di Filosofia pubblicati in cinque volumi, nè di altra mia opera antecedente. Coloro che vogliono trarre profitto da queste lezioni, è utile che leggano i miei Elementi; e coloro che fanno uso degli Elementi, faranno molto bene di studiare le mie lezioni. Serbando le leggi essenziali di un metodo, può questo ricevere delle variazioni accidentali: queste giovano a far riguardare le quistioni sotto varii aspetti, ed a studiarle in conseguenza profondamente.

A SUA ECCELLENZA

IL SIGNOR

DON NICOLA SANTANGELO

CAVALIERE GRAN CROCE DEL REAL ORDINE

DI

FRANCESCO I

MINISTRO SEGRETARIO DI STATO
DEGLI AFFARI ESTERI

Eccellenza!

Allora che la clemenza del re mi nominò professore di filosofia in questa regia università degli studi, io mi proposi di dare alla luce il corso delle mie lezioni, destinandolo particolarmente all'uso dell'università medesima. Se tale è il costume delle più celebri università dell'Europa, potrei io forse non curare il decoro di questa, in cui ho l'onore d'insegnare? Io mando dunque in esecuzione il mio proponimento. Ma la mia opera ha bisogno di un Mecenate, e non posso trovarlo

più idoneo che nella persona dell'E. V. Ella sostiene con onore la grave soma del ministero dell'interno, fra le cui attribuzioni non occupa certamente l'infimo luogo quella di sorvegliare la pubblica istruzione, e di promuovere il progresso delle scienze. V. E., nel breve tempo del suo ministero, secondando le intenzioni dell'ottimo re che regge i destini di queste belle contrade, ha dato al pubblico segni non equivoci della sua protezione verso le lettere e le scienze. Io invoco appunto questa protezione per l'opera che ho l'onore di dedicarle, e per l'autore di essa.

Gradisca i sentimenti del mio profondo rispetto.

Di V. E.

Napoli, 30 ottobre 1832.

Dev.° Obb.° Servo vero
PASQUALE GALLUPPI.

LEZIONE PRIMA.

SI ESAMINANO LE PRINCIPALI DEFINIZIONI CHE SI SON DATE DELLA FILOSOFIA, E SI MOSTRA IL LORO DIFETTO.

Che il sapere umano sia stato diviso in parti, e che fra queste parti si numerino varie scienze e varie arti, è un fatto, fra gli eruditi, generalmente noto. Che la filosofia sia oggi comunemente riguardata come una di queste scienze, separata dalle altre scienze e dalle arti, è anche un altro fatto che niun erudito ignora. E finalmente un terzo fatto, che gli eruditi sanno, si è che molti han diviso la filosofia in quattro parti, dette logica, metafisica, morale, fisica; e che alcuni altri han separato la fisica dalla filosofia. In questa regia università, ove ho l'onore d'insegnare, la fisica è stata divisa dalla filosofia, poichè si trovan due facoltà, una di belle lettere e di filosofia, e l'altra delle scienze fisiche e delle matematiche.

Premessi questi tre fatti, fa d'uopo determinare che cosa dee intendersi per filosofia. Per eseguire ciò, esaminerò in primo luogo le principali definizioni, che i dotti ci han dato della filosofia. Cercherò poi di stabilire la mia definizione.

Cicerone ha definito la filosofia *la scienza delle cose umane e delle divine, e delle loro cause* (1). Secondo Cicerone, la filosofia sarebbe la scienza universale, poichè le cose divine ed umane comprendono tutto, non solamente la logica, la metafisica, la morale e la fisica, ma eziandio le lingue, l'istoria, la geografia, le matematiche, l'eloquenza, la poesia, ec.

Questa definizione non riguarda dunque la filosofia come una parte del sapere umano ed una scienza separata

(1) *Cicerone*, Quæst. tusc. lib. 5, cap. 3.

dalle altre. Essa non fa conoscere l'oggetto particolare della filosofia, e perciò la differenza di essa dalle altre scienze. Essa, in conseguenza, ripugna alla divisione attuale delle varie discipline e delle varie arti.

Molti moderni hanno ripetuto in altri termini la stessa definizione di Cicerone. *La filosofia*, dice Einnecio, *è la cognizione del vero e del bene, derivata dalla retta ragione, e che tende alla vera felicità dell' uomo* (1).

Questa definizione è esattamente la stessa di quella di Cicerone. La stessa definizione ciceroniana si legge nel *sistema delle conoscenze umane*, al seguito del discorso preliminare dell' Enciclopedia, con queste parole: « *Dio*, *l' uomo* e la *natura* ci somministreranno una distribuzione della filosofia e della scienza (perchè questi vocaboli son sinomini); e la *filosofia o scienza*, sarà *scienza di Dio*, *scienza dell' uomo e scienza della natura.* »

Questa definizione non riguarda la filosofia come una scienza particolare divisa dalle altre scienze, e non ne determina l'oggetto. Essa è dunque viziosa, come lo è la ciceroniana, a cui è identica. Alcuni altri han distinto la conoscenza scientifica e ragionata dalla semplice conoscenza intuitiva, ed han fatto consistere la filosofia nella prima. La filosofia, dice l' autore delle istituzioni filosofiche ad uso del seminario di Lione, *è la cognizione dedotta evidentemente da' primi principj* (2).

Ma le matematiche hanno eziandio i loro principj, dai quali deducono evidentemente le loro conclusioni; intanto l' autore citato non le comprende affatto nella filosofia, di cui egli ci dà gli elementi.

Molti leibniziani han definito la filosofia *la scienza delle ragioni sufficienti.* Ma le lingue diverse de' popoli, l' istoria e le arti, hanno ancora le loro ragioni sufficienti; l'erudizione dunque di qualunque spezie, e le arti di qualunque spezie, dovrebbero eziandio trattarsi in ciò che

(1) *Einecio*, Istoria filosofica, capo 1.
(2) *Logica*, capo 2.

chiamasi generalmente *filosofia*; intanto coloro che hanno intrapreso di darci gli elementi della filosofia, fra i quali vi sono quelli stessi leibniziani di cui parliamo, non vi hanno compreso nè l'erudizione, nè le arti.

Fa d'uopo trattenerci alquanto sulla definizione della filosofia che ci dà Wolfio. Egli distingue tre specie di conoscenza, la conoscenza de' fatti, quella delle ragioni sufficienti de' fatti, e quella della quantità de' fatti medesimi. Egli chiama *fatto* ogni cosa che si manifesta a noi o per mezzo de' sensi esterni, o per mezzo del senso interno. Così è un fatto il nascere ed il tramontare del sole, ed è un fatto, che noi facciamo de' giudizj e de' raziocinii. La cognizione de' fatti, egli la chiama *cognizione istorica.* La cognizione delle ragioni sufficienti dei fatti la chiama Wolfio *cognizione filosofica*; quella della quantità dei fatti la chiama *cognizione matematica.*

Dopo le definizioni rapportate, Wolfio passa alla definizione della filosofia, e ce la dà in questi termini: *La filosofia è la scienza de' possibili in quanto possono essere.* E soggiunge, che egli col vocabolo *scienza* intende *l' abito di dimostrare le asserzioni, cioè di dedurle da principii certi e stabili, per mezzo di legittima conseguenza* (1).

La definizione wolfiana della filosofia è alquanto oscura. Le definizioni delle tre specie di conoscenza storica, filosofica e matematica, non hanno preparato l' animo a bene intenderla. Per definire la filosofia in conseguenza delle antecedenti definizioni, il filosofo alemanno avrebbe dovuto dire, che la filosofia è la scienza delle ragioni sufficienti de' fatti; in tal caso la sua definizione sarebbe stata chiara, sebbene non esatta, ed il possibile non avrebbe avuto luogo in essa. Egli avrebbe detto che il filosofo è colui che dalla conoscenza de' fatti risale alle loro ragioni sufficienti, o

(1) *Wolfio*, Discorso preliminare nella Logica, capo 1. c. 2.

nel linguaggio più usato, che dalla conoscenza degli effetti risale alla conoscenza delle cause.

Ma Wolfio non ha seguito questo metodo semplice per darci la nozione della filosofia; egli sbalza subitaneamente il lettore nella regione de' possibili.

La definizione nondimeno è conforme a' principii della filosofia wolfiana. Ecco le serie di questi principii. Ogni cosa dee avere la sua ragione sufficiente, vi dee dunque essere la ragione sufficiente dell' esistenza di Dio. Ma dove riporla, se nulla esiste prima di Dio? Nell' intrinseca possibilità di questo essere, risponde Wolfio, si contiene la ragion sufficiente dell' esistenza di lui. Il filosofo dunque, secondo la definizione enunciata della filosofia, dee porsi *a priori* nella ragione de' possibili, e vedere colla semplice contemplazione delle sue idee l'intrinseca possibilità di Dio; egli dee vedere che l'idea di un essere infinitamente perfetto è esente da qualunque contraddizione; egli dee dedurre da questa possibilità l' esistenza di Dio. Più, egli dee conoscere *a priori* tutti gli essenziali delle cose esistenti, e vedere quali possono insieme unirsi e costituire ciascun essere. Ma ciò non basta: egli avrebbe con ciò solamente l' idea di questo mondo; ma egli dee spiegare perchè fra tanti mondi possibili, questo sia stato prodotto piuttosto che non un altro; egli dee dunque conoscere tutti i possibili e tutti i differenti sistemi de' possibili, e spiegare il perchè questo sistema, che costituisce il nostro mondo esistente, sia stato prodotto piuttosto che non un altro sistema. Ecco in rigore ciò che segue dalla definizione wolfiana della filosofia.

Egli sembra che l' illustre alemanno, nell' intenzione di definir la filosofia, abbia voluto definire l' infinita sapienza. In effetto egli nella parte prima della teologia naturale § 268, enuncia questa proposizione: *Deus est philosophus absolute summus.*

Siccome noi, parlando della filosofia, intendiamo con tutti i filosofi di parlare di una scienza umana, la quale non può in alcun modo confondersi colla scienza di Dio,

la quale è lo stesso Dio, così non possiamo adottare la definizione wolfiana, la quale non può avere alcun uso ne' diversi rami dell'umano sapere.

Ma ascoltiamo ciocchè Baumeistero adduce in difesa della definizione wolfiana. « Wolfio, » così Baumeistero, « intende per *possibili* tutte le cose che esistono e che possono esistere, di modo che definendo Wolfio la filosofia per la scienza de' possibili, null'altro vuol dire, se non che colui, il quale possiede la filosofia, possiede un tale abito ed una tale perfezione, per mezzo della quale può rendere la ragione perchè le cose che esistono, esistono così e non altrimenti, e che similmente un tal uomo possiede un tale abito ed una tale perfezione, per mezzo della quale sa come il possibile sia o come abbia potuto accadere, che questa o quella cosa sia pervenuta all'esistenza, e che vi sia pervenuta in questo modo piuttosto che non in un altro. » Baumeistero segue così: « Se questa definizione vi abbia recato dispiacere, ritenete quella che diede Cicerone. Tullio dice: La *filosofia* è la conoscenza delle cose divine ed umane, e delle cause nelle quali queste si contengono. Alla qual definizione io non so qual altra sia più simile della wolfiana. Che altro mai son le cose divine ed umane che le cose possibili? Imperciocchè non dovete riguardarle come impossibili. Qual altra cosa mai, ditemi di grazia, dice Cicerone, se non che ciò: la filosofia è la notizia delle cose possibili e delle cause nelle quali queste si contengono, o, il che è lo stesso, perchè e come sono possibili? Oppure, se tutte queste cose non sono da voi approvate, dite: La filosofia è la scienza della ragion sufficiente delle cose (1). »

Facciamo su ciò che abbiamo trascritto alcune riflessioni. Egli sembra che Cicerone per le cose divine ed umane intenda le cose esistenti. Ora « sebbene tutte le cose esistenti sieno possibili, non segue, secondo la stessa dottrina wolfiana, che tutte le cose possibili sieno esistenti.

(1) *Baumeistero*, Filos. definitiva, def. IV.

La definizione wolfiana della filosofia non è dunque la stessa della ciceroniana. La prima ha per oggetto tutti i possibili in quanto son possibili; la seconda le cose esistenti. Ma qualora fosse la stessa, non può ammettersi per le stesse ragioni per le quali non può ammettersi la ciceroniana.

« Il più gran difetto, » osserva un moderno filosofo, « di questa definizione di Wolfio si è, che essa non istabilisce alcuna differenza fra ciò che è possibile *dell' idea di una cosa*, tale come si pensa, e ciò che è possibile di *questa cosa stessa* come realmente esistente. Da ciò deriva quel vizio radicale, che regna in tutta la filosofia di Wolfio, di concludere dall' idea o concetto alla cosa; di dare ciò che non è che logicamente vero per una realità di fatto (1). » Ma di questo vizio della filosofia wolfiana parlerò in altro luogo.

Tommaso Hobbes ha definito la filosofia così: « La filosofia consiste ad acquistar la conoscenza degli effetti o fenomeni per mezzo delle loro cause conosciute o della loro generazione, e reciprocamente a discoprire le cause e la generazione per mezzo della conoscenza degli effetti stessi, impiegando sempre un ragionamento rigoroso. »

L' esempio di un circolo farà facilmente comprendere come la conoscenza di un effetto può acquistarsi per mezzo della conoscenza della generazione di esso. Perchè sia una figura piana estremamente approssimante a quella di un circolo, voi non potete riconoscere colla veduta, nè con altro mezzo, se essa è realmente un circolo o no: ma voi lo scovrireste molto facilmente se sapeste come questa figura è stata generata. In effetto, se voi sapete che questa figura è stata generata dalla rivoluzione di un corpo, di cui una delle estremità è rimasta immobile, voi ragionerete così: Questo corpo, che è sempre della stessa lunghezza, e che si muove così, si applica da principio su di un raggio,

(1) *Villers*, Phil. de Kant., 1 par., § 11.

poi su di un secondo, su di un terzo, e così successivamente su di tutti. La stessa lunghezza, partendo dallo stesso punto, giunge dunque dappertutto alla circonferenza, ciò è dire che tutti i raggi sono uguali. È dunque conosciuto, per mezzo della generazione di questa figura, che essa è tale che il suo centro è ad un' eguale distanza da tutti i punti della sua circonferenza.

Similmente per mezzo della conoscenza di una figura, noi perverremo ragionando, a trovarle una maniera di esser prodotta, forse non quella con cui essa è stata prodotta, ma certamente quella con cui ha potuto essere; perchè conoscendo la proprietà del circolo, di cui noi abbiamo parlato, egli è facile di vedere che se un corpo si muove nel modo da noi enunciato, esso genererà un circolo.

Il soggetto o la materia, sulla quale la filosofia si esercita, è ogni corpo di cui può concepirsi la generazione, o che si può comparare ad un altro sotto un rapporto qualunque, o nel quale vi ha luogo a composizione ed a decomposizione, cioè ogni corpo che si può concepire essere stato generato o avere una proprietà quale che siasi.

Da ciò segue, che ove non vi ha nè generazione, nè proprietà, non vi ha alcun oggetto per la filosofia. Così la filosofia rigetta dal suo seno la teologia, cioè la dottrina della natura e degli attributi di Dio, eterno, non generato, incomprensibile, e nel quale non può trovarsi nè composizione, nè divisione, nè comprendere alcuna generazione.

Ella rigetta similmente la dottrina degli angioli e di tutti gli esseri che non sono nè corpi, nè affezioni dei corpi, perchè in questi esseri non vi ha luogo nè a composizione, nè a divisione, nè al più, nè al meno; e per conseguenza non forniscono materia ad alcun ragionamento.

La filosofia non comprende nè anche l'istoria sì naturale che politica, sebbene esse sieno molto utili ed eziandio necessarie alla filosofia. Ma queste conoscenze consistono

nell'esperienza o nell' autorità, e non già nel ragionamento (1).

La dottrina hobbesiana sull' oggetto della filosofia è interamente falsa. Non si può spiegare ciò che è generato senza porre una cosa eterna e non generata; come non si può aver la nozione del numero senza quella dell' unità. L'esperienza, per cagion di esempio, mi mostra l'esistenza degli uomini sulla terra, e la loro propagazione per l' accoppiamento de' due sessi. Ora, se io cerco la causa dell' esistenza dell' attuale generazione degli uomini sulla terra, la trovo nell'esistenza di altri uomini antecedenti; ma se cerco il perchè il genere umano esiste sulla terra, chi mai potrà soddisfare questo bisogno della filosofia, il quale è un bisogno essenziale dell' umana ragione, se non che un Dio eterno e non generato? La natura intera ci presenta una serie di generazioni e di corruzioni, e la ragione non può trovar la ragione sufficiente dell' esistenza di questa serie successiva, che in un essere infinito ed immutabile, come ampiamente sarà dimostrato in altra lezione. Iddio è incomprensibile ed inesplicabile; ma senza Dio la natura non solamente è incomprensibile ed inesplicabile, ma è una cosa impossibile. La considerazione della causa prima non è dunque estranea alla filosofia, come Hobbes pretende; anzi è essa essenziale al filosofo, il quale dee dagli effetti risalire alle loro cause.

Convengo con Hobbes, che la filosofia nulla ci fa conoscere sugli angioli, ma la ragione che egli adduce è falsa, poichè è falso che l' oggetto su cui si versa la filosofia non è che il corpo e le affezioni del corpo. Egli suppone arbitrariamente ciocchè noi dimostreremo appresso di essere impossibile, cioè che il pensiero sia una modificazione del corpo. Ora, se il pensiero non è un' affezione del corpo, e se da un' altra parte la filosofia esamina nella logica e nella psicologia le leggi ed i fatti del pensiero, ne segue che

(1) *Hobbes*, Calcolo o logica, capo 1.

l' oggetto della filosofia non è solamente il corpo. Inoltre questo materialista riguarda come una stessa cosa l'avere una proprietà qualunque e l' esser corpo; egli dunque suppone falsamente che l' essere semplice è un nulla, un impossibile.

Aggiungo al fin qui detto un' altra osservazione. Hobbes non prova affatto che conoscendo le proprietà di una cosa, si può sempre conoscere il modo con cui è stata generata o almeno con cui ha potuto esserlo. L' esempio del circolo è fuor di proposito; poichè il circolo è fornito dall' arbitrio dell' uomo, il quale può conoscere ciò che egli stesso forma; ma è un errore palpabile l' applicare ciò alle opere della natura, le quali l'uomo non forma, e la cui formazione è occulta allo spirito umano. Conoscendo voi, per cagion d' esempio, alcune proprietà de' pesci, saprete forse il modo della loro generazione?

LEZIONE II.

SI STABILISCE LA DEFINIZIONE DELLA FILOSOFIA.

Nell' antecedente lezione ho esaminato le principali definizioni della filosofia, e ne ho mostrato i difetti.

Ho tralasciato di esaminare, su di tale oggetto, i pensamenti di Locke, e ne dirò qui qualche cosa.

Locke, nell' ultimo capitolo della sua opera sull' intendimento umano, tratta della divisione delle scienze, e ragiona a questo modo: Tutto ciò che può entrare nella sfera dell' intendimento umano, essendo in primo luogo o la natura delle cose tali quali sono in sè stesse; o in secondo luogo ciò che l' uomo stesso è obbligato di fare in qualità di agente ragionevole e volontario, per pervenire a qualche fine, e particolarmente alla felicità; o in terzo luogo i mezzi pei quali si può acquistare la conoscenza di queste cose e comunicarla agli altri, io credo che si può dividere la *scienza* in queste specie.

La scienza delle cose in sè stesse Locke la chiama *fisica o filosofia naturale*; ed egli comprende in essa tanto la scienza de' corpi che quella degli spiriti. Il fine di questa scienza, egli dice, non è che la semplice speculazione, e tutto ciò che può fornirne il soggetto allo spirito dell' uomo e del suo dominio, sia Dio, sieno gli angioli, gli spiriti, i corpi o qualcheduna delle loro affezioni, come il numero e la figura, ec.

La seconda, che egli chiama *scienza pratica*, insegna i mezzi di bene applicare le nostre proprie potenze ed azioni per ottenere delle cose buone ed utili. La *morale*, la quale consiste a discovrire le regole delle azioni umane che conducono alla felicità, ed i mezzi di mettere queste regole in pratica, è compresa in questa scienza, la quale, secondo la mente di Locke, comprende pure le differenti arti della vita.

La terza finalmente può chiamarsi, secondo Locke, *simiotica* o la *conoscenza de' segni*, e come i vocaboli ne fanno la parte più ordinaria, essa è ancora nominata *logica*; ma siccome le cose non possono essere presenti allo spirito, così egli non può conoscerle che per mezzo delle loro rappresentazioni, le quali sono le idee: le idee sono, in conseguenza, secondo Locke, i segni delle cose. Perciò la scienza de' segni comprende quella delle idee, che sono i segni delle cose, e quella de' vocaboli, i quali sono i segni delle idee.

La fisica dunque, la scienza pratica e la logica, abbracciano, secondo il filosofo inglese, tutte le varie scienze.

Dugald-Stewart, nella prefazione della sua storia filosofica, combatte la divisione lockiana delle scienze. «È difficile (così egli) di adottare un ordinamento, che gettando nella classe dell'astronomia, della meccanica, dell'ottica e dell'idrostatica gli studj sì differenti della teologia naturale e della filosofia dello spirito umano, separa da queste due ultime le scienze tantò vicine dell' etica e della logica. Lo spirito umano, egli è vero, ugualmente che il mondo

materiale che lo circonda, forma una parte del gran sistema dell'universo, ma è egli possibile di concepire due parti di un tutto più completamente differenti ed ancora più diametralmente opposte in tutti i loro attributi caratteristici? »

Le riflessioni dell' ultimo filosofo che ho citato, mi sembrano esatte. Ciocchè dirò nel seguito confermerà maggiormente l'inesattezza della divisione lockiana delle scienze.

Premesso l' esame delle principali definizioni della *filosofia*, io cercherò di stabilir la mia.

Qualunque discorso, diretto a farci conoscere qualche cosa, esprime una serie di giudizii e di raziocini.

Il giudizio è un pensiero con cui pensiamo che un oggetto è o non è di tale e tal maniera. Così quando diciamo: *La terra è rotonda, il piombo è pesante*; esprimiamo due giudizi, cioè due pensieri, col primo de' quali pensiamo che la terra è nel modo, che noi, isolatamente considerato, chiamiamo *rotondità*; e col secondo pensiamo che il piombo è nel modo che noi chiamaimo *peso*. Ciò vale quanto dire, che nel primo caso riguardiamo la rotondità come inerente alla terra o come un suo modo, e nel secondo riguardiamo il peso come inerente al piombo o come un suo modo.

Quando diciamo: *Il sasso non è sensitivo*, noi pensiamo che il sasso non è in questo modo, che noi chiamiamo *sensazione*, o che la sensazione non è un modo del sasso.

Il *raziocinio* consiste nel dedurre un giudizio da altri giudizi. Io parlerò a lungo in appresso tanto del giudizio che del raziocinio; ma qui è utile di darvene una qualche conoscenza, ad oggetto di spiegarvi in che cosa consiste la filosofia. Per farvi intendere che cosa è raziocinio, vi recherò un esempio facile. Suppongo che v' incontriate per la prima volta in un lepre; questo, vedendo voi prende la fuga; se vi domando: che cosa è esso? Mi risponderete: è un animale; e se io vi dicessi che è un sasso, voi, sorpreso, mi rispondereste: Un sasso! esso fugge,

ed è un sasso? Quando, vedendo il lepre che fugge, avete detto in voi stessi: questa cosa è un animale, avete fatto un vero ragionamento; voi avete detto nel vostro pensiero: Ciocchè fugge è un animale; questa cosa fugge, esso è dunque un animale. Voi giudicate che la cosa che vedete è un animale, perchè giudicate che essa fugge, e che ciò che fugge è un animale. Quando noi facciamo un giudizio perchè ne abbiamo fatto due altri, questo procedimento del pensiero chiamasi *raziocinio*. Il fare un giudizio perchè se ne son fatti degli altri, dicesi pure *dedurre un giudizio da altri giudizi*.

Ma per pensare che la terra è rotonda, fa d'uopo avere, antecedentemente a questo giudizio, i concetti della terra e della rotondità. Questi concetti sono pensieri di qualche cosa, disgiunti da qualunque affermazione o negazione, e si chiamano eziandio *idee*.

Qualunque parte del sapere umano non è, e non può esser altra cosa che una serie di giudizii, e perciò di concetti. Una serie di raziocinii destinata a darci la conoscenza la più distinta che sia possibile di un oggetto qual siasi, si chiama *scienza*. Per cagion di esempio, una serie di raziocinii, destinata a farci conoscere le varie relazioni de' numeri, o le varie operazioni che noi possiamo eseguire sui numeri, costituisce la scienza che chiamasi *aritmetica*. Una serie di raziocinii, destinata a farci conoscere le leggi del moto e dell'equilibrio de' corpi solidi, costituisce la scienza che chiamasi *dinamica*. Una serie di raziocinii, che avesse per fine di farci conoscere la causa o siano i mezzi che conducono a rendere i terreni fecondi ed ubertosi, si chiama la *scienza agraria* o la scienza dell' agricoltura.

La facoltà poi di praticare tali mezzi, e di rendere così col fatto i terreni ubertosi o fecondi, chiamasi *arte dell' agricoltura*. Ed un' arte in generale è la facilità di praticare certi mezzi, per ottenere un dato fine.

Le scienze son differenti fra di esse, per l'oggetto diverso che esse si propongono di farci conoscere. Così l'og-

getto dell'aritmetica consiste nelle relazioni dei numeri; l'oggetto della dinamica nelle leggi del moto e dell'equilibrio de' corpi solidi; l'oggetto della scienza agraria è la fecondità de' terreni.

Il pensiero umano è tale che esso è insieme il mezzo di farci conoscere le cose, e può essere esso stesso oggetto da doversi conoscere.

Concatenando una serie di raziocinii col fine di conoscere un oggetto qualsiasi, si ha una scienza particolare. Concatenando una serie di raziocini col fine di conoscere lo stesso raziocinio, avremo la scienza del raziocinio, che chiamasi *logica*. In generale, concatenando una serie di raziocinii per far conoscere il pensiero umano ne' suoi elementi, nelle sue funzioni e nelle sue leggi, si ha una scienza del pensiero umano. A questa scienza del pensiero umano io do il nome di *filosofia*. Io vi ho già dato una nozione precisa della *filosofia*. Questa nozione è della più alta importanza, come vi farò ampiamente vedere nel progresso delle lezioni.

Questa definizione è esattamente conforme alle leggi logiche delle definizioni. Essa consta del genere prossimo e della differenza ultima.

Il genere prossimo è la scienza, poichè la filosofia è una scienza fra le umane scienze. La differenza ultima, che distingue la filosofia da tutte le altre scienze, è l'oggetto particolare che cerca di far conoscere la filosofia, e questo oggetto è il pensiero umano.

Il pensiero umano può benissimo esser l'oggetto di una scienza; poichè, come ho detto, nell'atto che esso ci dà le altre conoscenze, le quali non sono che pensieri, può divenire un oggetto da conoscersi. Così nell'atto che il raziocinio ci scopre molte verità geometriche, aritmetiche, ec., può esso divenire un oggetto di esame, e costituire l'oggetto di una scienza particolare che chiamasi *logica*, la quale si propone di esaminare gli elementi, la forma e le leggi formali di qualunque raziocinio.

Che vi sia una scienza del pensiero umano, è questo un fatto incontrastabile. Che questa scienza appartenga alla filosofia, è anche questo un fatto che non può contrastarsi. Solamente può dubitarsi, se l' oggetto proprio della filosofia sia il solo pensiero umano.

Dopo Cartesio i filosofi hanno comunemente chiamato *pensiero* qualunque atto e qualunque modificazione dell'anima umana, modificazione che consiste nel sentire, nel conoscere, nel desiderare e nel volere. Ora, in questo senso preso il vocabolo pensiero, è incontrastabile che vi è una scienza del pensiero umano, poichè il raziocinio, il giudizio, le idee sono oggetti la cui natura è esaminata nella logica e nella psicologia, ed abbiamo inoltre nella psicologia stessa e nell' etica la teorica delle sensazioni, del desiderio, delle passioni e della volontà; e siccome la logica, la psicologia e l'etica appartengono alla filosofia, possiamo legittimamente concludere, che vi ha una scienza del pensiero umano, e che una tale scienza appartiene senza dubbio alla filosofia che si tratta nelle nostre scuole.

Ma può forse la filosofia limitarsi all' esame del pensiero umano? Ed è forse il pensiero umano il solo oggetto adeguato della filosofia? Sulle prime sembra che l'ontologia, la cosmologia e la teologia naturale, che sogliono trattarsi in quella parte della filosofia chiamata metafisica, non possano considerarsi come scienza del pensiero umano. In secondo luogo sembra che la definizione da me data della filosofia vi escluda la fisica, cioè la scienza de' corpi, la quale suole considerarsi come parte della filosofia.

È facile di dileguare la prima difficoltà. Nell' ontologia si tratta di alcune nozioni universali, essenziali all'umano intendimento. Ora, la dottrina delle nozioni o delle idee appartiene certamente alla scienza del pensiero umano. Nell' ontologia si tratta della sostanza e dell' accidente, della causa e dell'effetto, del finito e dell' infinito, del tempo e dello spazio, ec. Ora riguardata la filosofia come la scienza del pensiero umano, cerca: 1° Abbiamo noi le

idee di sostanza e di accidente, di causa e di effetto, del finito e dell'infinito, del tempo e dello spazio, ec.? 2.° Quale è l'origine, la natura ed il valore di queste idee? Tali sono le ricerche che hanno luogo in quella parte della filosofia che i moderni chiamano *ideologia*, cioè discorso o scienza delle idee; l'ontologia dunque fa parte della scienza del pensiero umano.

Riguardo alla teologia naturale, è facile il vedere che essa fa pure parte dell'ideologia, e perciò della scienza del pensiero umano. In questa scienza si cerca: 1.° Abbiamo noi l'idea di uno spirito infinito? 2.° Come ci formiamo questa idea? 3.° Questa idea è essa reale, e siamo noi autorizzati ad ammettere un essere corrispondente a questa idea? Ciò vale quanto il trattare, con un metodo filosofico, dell'esistenza e degli attributi di Dio, di cui tratta la parte della metafisica chiamata *teologia naturale*. Nella cosmologia si tratta dell'idea dell'universo, e di ciò che contiene questa idea; e si vede che essa rientra pure in una completa *ideologia*.

Tutte le parti dunque della metafisica appartengono alla scienza del pensiero umano: da un'altra parte non vi ha dubbio che la logica e l'etica vi appartengono: definendo, in conseguenza, la filosofia per la scienza del pensiero umano, noi comprendiamo esattamente in essa le tre parti dette logica, metafisica, etica o filosofia morale.

Rimane da dileguarsi il solo dubbio circa la fisica. Vi ho detto nell'antecedente lezione, che molti han separato la fisica dal dominio della filosofia propriamente detta; potremo dunque applicarci ad un tal partito. Ma io amo meglio di comprendere la fisica nella filosofia; intendo la fisica quale comunemente si tratta nelle nostre scuole. Generalmente si tratta delle leggi del moto e dell'equilibrio de' solidi, e delle stesse leggi riguardo a' fluidi; cioè si tratta la dinamica, l'idrostatica, l'idraulica, l'aerometria; si tratta la dottrina della luce, dell'ottica, nella cattotrica e nella diotrica; e si tratta finalmente del moto, della figura e della situazione degli astri nell'astronomia.

Si potrebbe dunque in tal caso definir la filosofia *la scienza del pensiero umano e dell' universo materiale e visibile*, e dividersi in due principali parti, cioè in filosofia dello spirito umano o *filosofia intellettuale*, ed in *filosofia della natura materiale o fisica*; e questa è l' opinione della scuola di Scozia.

La fisica circoscritta alle scienze indicate pare che possa riguardarsi come un' estesa ideologia del corpo e dell' universo sensibile e che tutte le ricerche che essa racchiude possano facilmente rimenarsi alla scienza del pensiero umano. Le sensazioni appartengono alla teorica dell' umano pensiero. Ora si domanda: 1.° Che cosa vi ha di oggettivo ne' corpi corrispondente alle sensazioni degli odori, de' sapori, del sonno, del caldo, del freddo? 2.° Che cosa vi ha di oggettivo corrispondente alle sensazioni de' colori? 3.° Come avviene che le testimonianze degli occhi si trovano spesso smentite da quelle del tatto? Cioè, come si producono le illusioni ottiche?

L' universo, in quanto si manifesta a' sensi, che cosa è esso mai? Lo spettacolo del cielo ci colpisce giornalmente, ed ha richiamato l' attenzione degli uomini primitivi. Come lo spirito umano arriva a formarsi un' idea del sistema di tutti i globi che a noi appariscono?

Più, gli uomini tutti si sono innalzati dall' aspetto sensibile dell' universo all' idea della divinità che la regge. L' universo ci annunzia esso un ordine? Veggonsi in esso segni manifesti di un disegno? Tutte queste ricerche non sono certamente estranee alla scienza del pensiero umano. Esse suppongono la conoscenza dell' astronomia e delle altre parti della fisica.

Le scienze si danno uno scambievole ajuto, e non sempre si può determinare se una quistione sia del dominio di una scienza piuttosto che di un' altra, che le è analoga e contigua. Ma ciò non fa sì che non si possa determinare con precisione l' oggetto particolare di una scienza, e le quistioni principali che le appartengono.

Se la fisica, quale si tratta comunemente nelle scuole di filosofia, non può ridursi alla scienza del pensiero umano rigorosamente parlando, è nondimeno una scienza che le è contigua, e che serve a rischiarare ed a perfezionare la filosofia intellettuale.

A ciò aggiungo, che essendo gli oggetti, di cui si occupa la fisica, quei fenomeni che colpiscono tutti gli uomini dotati di tutti i sensi, sotto tal punto di veduta può la fisica esser eziandio compresa nella scienza del pensiero umano.

LEZIONE III.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA. DIVISIONE DELLA FILOSOFIA.

Abbiamo detto che la filosofia è la scienza del pensiero umano; ma l'anima umana, o il nostro *Io*, non si conosce, se non che per mezzo de' suoi pensieri, che sono le sue operazioni, e le modificazioni che accadono in lei. Studiando dunque il pensiero umano si studia l'anima umana e la scienza del pensiero umano. Queste tre definizioni: La filosofia è la scienza del pensiero umano; la filosofia è la scienza dell' anima umana; la filosofia è la scienza dell' anima umana in quanto questa conosce e vuole, esprimono la stessa idea.

La scienza dell' anima umana, in quanto essa conosce, è la scienza delle umane conoscenze; ma una scienza non è che una serie di conoscenze; la scienza delle umane conoscenze è dunque ancora la scienza dell' umana scienza; e la filosofia comprende, in conseguenza, la *scienza dell' umana scienza,* e questa scienza dell'umana scienza costituisce la *filosofia teoretica* o *speculativa.* Ma l'uomo non

solamente è destinato a conoscere, ma eziandio a volere e ad operare. La scienza dell' umana volontà, o dell' anima umana in quanto essa vuole, costituisce la *filosofia pratica.*

Tutte le scienze non sono altra cosa che sistemi di conoscenze. La filosofia dunque, che esamina le leggi delle nostre conoscenze, cioè la loro natura, la loro origine, i loro motivi legittimi e le loro scambievoli relazioni, contiene le leggi di qualunque scienza. Per cagion d' esempio, ogni scienza, come abbiamo detto, è una serie di raziocinii, ora la filosofia, nella parte chiamata logica, fa conoscere le leggi di qualunque raziocinio; essa fa dunque conoscere le leggi di qualunque scienza.

Da tutto ciò segue che *la filosofia contiene la legislazione suprema di tutte le scienze.* Questa verità s' intenderà chiaramente nel progresso di queste lezioni.

Dall' aver io detto che la filosofia è la scienza dell' anima umana in quanto questa conosce e vuole, e che ella è ancora la scienza dell' umana scienza, segue forse che l' anima umana e la scienza sono una sola cosa? segue eziandio che non può dirsi, in rigor di termine, filosofo se non chi sa tutte le cose possibili? Tutte e due queste illazioni sono assurde in sè stesse, e non iscendono dalle mie definizioni.

Ognuno che non sia accecato dalla più vergognosa ignoranza e malvagità, vede che nella mia definizione l' oggetto della filosofia sono i modi dell' anima umana, cioè il conoscere ed il volere di lei, il che è espresso da questa limitazione, *in quanto conosce e vuole*, poichè, come ho osservato, l' anima umana non può conoscersi altrimenti che pe' suoi modi: ora è incontrastabile che la scienza è compresa nel modo di conoscere, e che perciò il dire che uno degli oggetti della filosofia è l' anima umana in quanto questa conosce, ed il dire che uno degli oggetti della filosofia è l' umana scienza, è un esprimere con diverse parole la stessa idea.

Il dedurre poi dal principio che la filosofia è la scienza dell' umana scienza, e non potersi dire, in rigor di termine, filosofo chi non sa tutte le cose possibili, è una deduzione di cui è solo capace chi non sa che cosa sia ragionare esattamente. È certo che nella logica si tratta delle idee, de' giudizi ossia delle conoscenze e de' raziocinii; si può forse da ciò dedurre, che niuno può dirsi di aver appreso la logica, che non abbia le idee di tutte le cose possibili, che non possegga tutte le conoscenze possibili, e non abbia fatto tutti i raziocinii possibili su tutti gli oggetti a cui può applicarsi il raziocinio? Nella gramatica si tratta del discorso e delle sue parti. Il discorso si applica a qualunque oggetto; si può forse concludere che non si può far l' analisi del discorso, senza conoscere tutti i discorsi particolari ed applicati a' vari oggetti? Quando si fa l' analisi del discorso, si fa un discorso del discorso, nello stesso modo in cui nella filosofia si dà la scienza dell' umana scienza. Chiunque legge gli scolastici, vede ne' preliminari alla logica sciolta questa obbiezione: ecco come parla un di costoro: « *Dices* Logica agit de definitione, *divisione, et sillogismo, per quæ notificantur rerum natura, partes, et proprietates: Ergo agit de rebus.*

« *Distinguo antea. Agit de eis in abstracto, et solum quatenus continet præcepta bene definiendi, dividendi, et inferendi, concedo: agit de eis in concreto, quatenus rebus singulis hæc præcepta applicantur, nego.*

« *Vel aliter distinguo. Logica agit de rebus omnibus, seu circa res omnes versatur, tamquam obiectum remotum, concedo: tamquam circa proximum nego. Duplex itaque distingui potest logicæ obiectum, scilicet proximum est illud in quod directe et immediate tendit, remotum vero illud circa quod mediate proximo versatur; fateor autem res omnes censeri posse obiectum remotum logicæ; nam definitio, divisio, et argumentatio, de quibus proxime tractat, ad res omnes possunt applicari; at nego res eas ipsius obiectum proximum; neque enim rerum omnium*

ipsa naturam, partes, et proprietates aperit, sed dumtaxat tradit regulas, et præcepta, quibus istæ certo possint innotescere (1). »

Mi fa veramente pietà l' ignoranza di coloro che nell' aver udito la mia definizione della filosofia, si sono adirati contro di me, quasi io volessi oppormi interamente all' autorità ed all' insegnamento de' nostri maggiori, pubblicando una nuova ed assurda definizione della filosofia. Se costoro avessero avuto una leggera conoscenza delle opere de' grandi uomini che ci hanno preceduto, ed avessero deposto l' odio concepito contro la vera filosofia ed il progresso delle scienze, non avrebbero certamente menato tanto rumore per questa definizione. Io apro i libri del gran Vescovo d' Ippona, e trovo che egli chiama la logica *artium et scientiarum scientia, qua aperta aliæ reserantur, et qua clusa ceteræ obstruuntur,* e che scrive quanto segue: *Quomodo ratio ad alia fabricanda transiret, nisi prius suas regulas, et præcepta quasi quædam machinamenta distingueret, notaret, dirigeret, proderetque ipsam disciplinarum disciplinam, quam dialecticam vocant. Hæc docet discere, in hac sibi ratio demonstrat quæ sit, quid velit, quid valeat: scit autem scire, sola vult scientes facere, nec solum vult, sed etiam potest* (2).

Io riguardo la metafisica come un perfezionamento della logica. I primi elementi del raziocinio sono le idee: nella metafisica si esamina la natura e l' origine delle idee, e perciò si fa l' analisi delle facoltà dell' anima, le quali sono il principio efficiente delle idee e del raziocinio. La logica e la metafisica costituiscono la filosofia teoretica, la quale è perciò esattamente definita *la scienza dell' umana scienza*; ed una vergognosa ignoranza ha solamente potuto ciarlare contro questa luminosa definizione.

La filosofia può considerarsi sotto due aspetti; o come

(1) Phil. Academica Claudii Frassen, de obiecto logicæ.
(2) *Lib.* 2. De ordine, cap. 18.

oggettiva o come *soggettiva*; cioè, o come scienza di cose, o come la scienza de' nostri mezzi di conoscer le cose. Sotto il primo aspetto essa cerca di risolvere le seguenti quistioni: 1.° Chi son io, cioè sono io un corpo, oppure una sostanza distinta dal corpo? 2.° Dove son io; cioè qual rapporto ho io con questo corpo che sembra unito a me, e con questo universo in cui io son posto, e che cosa è mai questo corpo e questo universo? 3.° Da chi son io, vale a dire quale è la mia origine e la causa prima della mia esistenza? Ma prima d'intraprendere la soluzione di queste quistioni, la ragione ci prescrive di esaminare se l'uomo può saper qualche cosa, e su qual fondamento può egli saperla. La conoscenza de' nostri mezzi di conoscere è certamente una conoscenza preliminare alla scienza delle cose.

La filosofia oggettiva cerca: 1° Chi son io? 2.° Dove son io? 3.° Da chi son io? 4.° Che cosa debbo io fare? 5.° Che cosa debbo io sperare e temere?

La filosofia soggettiva cerca: 1.° Posso io sapere qualche cosa? 2.° Che cosa posso sapere? 3.° Su qual fondamento posso io sapere le cose? 4.° Che cosa debbo io fare? 5.° Che cosa debbo io sperare o temere?

Istituendo l'esame della nostra facoltà di conoscere, si avrà in risultamento, che noi sappiamo che l'*Io* è semplice e non corpo; che sappiamo alcune date relazioni della natura e del nostro corpo con noi; e che sappiamo che una suprema intelligenza ci ha posto nel mondo ed ha impresso in noi la legge morale, la cui esecuzione sarà seguita dal *premio* nella vita posteriore alla morte, e la cui trasgressione sarà seguita dalla *pena*. I risultamenti della filosofia soggettiva sono dunque gli stessi di quelli della filosofia oggettiva. Ma la prima permette l'esame accurato de' motivi legittimi delle nostre conoscenze, per evitar così i traviamenti tanto dello scetticismo che del dommatismo.

Nell'origine delle scienze la somma delle cognizioni era

molto piccola, ed era composta di cognizioni di varie specie e senza legame fra di esse. Questo insieme di cognizioni si chiamò da' Greci *sophia*, sapienza, e gl'individui che lo possedevano, si chiamarono *sophi*, sapienti. Cicerone ci dice che essendo Pitagora andato a Fliante e avendo quindi ragionato innanzi a Leonte, principe de' Fliasi, questi, ammirandolo, gli domandò come avesse acquistato tanta sapienza, ed egli rispose modestamente che non era *sofo*, ma *filosofo*, cioè non sapiente, ma amatore della sapienza. Da ciò è derivato, che gli antichi han compreso nella filosofia tutte le cognizioni possibili. Ma il progresso delle cognizioni ha richiesto la divisione delle scienze, e la filosofia ha dovuto avere il suo dominio a parte; e se questo dominio non è stato espressamente riconosciuto nella definizione della filosofia, lo è stato nel fatto; poichè coloro i quali hanno scritto gli elementi di filosofia, non hanno mica trattato di tutte le specie di conoscenze, e perciò hanno col fatto assegnato limiti alla scienza filosofica. La filosofia fu sulle prime *oggettiva*, e contaminata dalle divisioni del dommatismo. L'uomo è facilmente indotto a credere che le cose son tali in sè stesse, quali gli appariscono e quali egli le pensa. Da ciò è derivata una gran varietà di opinioni contraddittorie l'una all'altra. Ciò ha obbligato gli amici della verità, i veri filosofi, ad interrogar severamente sè stessi ed a far l'esame dell'umana intelligenza, per iscandagliarne le forze e vedere ciò che essa può sapere, e così nacque la *filosofia soggettiva*, cioè la scienza dell'umana scienza.

La storia della filosofia ci somministra due epoche luminose della filosofia soggettiva. L'una è quella di Socrate, il quale nacque 470 anni avanti l'era volgare; l'altra è quella di Renato Cartesio. Permettetemi, signori, che io vi descriva in breve l'epoca socratica collo stile animato del celebre professore Cousin: « Socrate (così egli) è un personaggio eminentemente storico. In effetto egli rappresenta un'idea, e la più elevata di tutte, l'idea della filo-

sofia, *cioè quella della riflessione in sè, non già della riflessione applicata a tale o tale oggetto particolare, ma a tutti*; non della riflessione che termina a tale o tal sistema, ma della riflessione che si sviluppa liberamente, che domina tutti i suoi risultamenti sistemaci, io dirò quasi non cercandone alcuno. Egli non vi ha alcun sistema socratico, ma vi ha uno spirito socratico. Socrate ne insegnava la tale o tal verità; egli non ha lasciato il suo nome attaccato ad alcuna dottrina particolare. Che cosa faceva egli dunque? senza essere scettico, egli si dirigeva al commerciante, al legista, all'artista, al ministro del culto, a' sofisti, e domandava loro conto de' propri pensieri. Egli scuoteva lo spirito, e lo fecondava per mezzo dell'esame; non domandava a sè stesso, non domandava agli altri, se non che d'intendersi e di farsi intendere da lui. Intendersi, rendersi conto, esser chiaro per sè, sapere ciò che si dice e ciò che si pensa, ecco qual era lo scopo di Socrate; scopo negativo senza dubbio, ma questo non era il fine della filosofia, ne era l'incominciamento. Ancora che cosa è mai avvenuto? Socrate ha prodotto, non già un sistema, ma un moto immenso, un moto di riflessione; e come la riflessione va bene o male senza cessare di essere ciò che essa è, come essa termina a risultamenti cattivi come a buoni, ciò è la spiegazione di questo singogolare fenomeno, che nella scuola socratica si sieno trovati Aristippo come Platone, Epicuro come Zenone, i quali han preteso esser tutti figliuoli legittimi di Socrate ed avevano tutti ragione. Tutti, in effetto, avevano questa unità, che riflettevano, che facevano un libero uso del loro pensiero, che si sforzavano d'intender sè stessi; ora, eglino s'intendevano con sè stessi alla loro maniera, cioè molto differentemente; e ciò era da principio inevitabile, in seguito era un bene, e lungi di essere una rottura, era uno sviluppamento più ricco della sola vera unità filosofica, quella della libera riflessione (1). »

(1) Cours de l'historie de la Philosophie, 2 *leçon*.

Socrate è riguardato da Cicerone come il padre della filosofia, nonostante che vi fossero stati molti filosofi avanti di lui. *Socrates qui philosophiæ parens jure dici potest* (1). La ragione di questa asserzione si è, che Socrate fu il primo da cui precisamente ebbe origine la filosofia soggettiva. Lo stato infelice in cui egli trovò la filosofia, l'obbligò a pensare di ricostruire di nuovo la scienza filosofica; un dubbio di prudenza e di critica, che allontana tutte le opinioni anticipate, fu dunque a' suoi occhi la prima preparazione alla sapienza.

La conoscenza del proprio spirito divenne per lui la prima sorgente della scienza. Il metodo socratico non è altra cosa che un' analisi filosofica sotto la forma del dialogo; partendo col suo discepolo o da una prima verità convenuta, o da una supposizione ammessa, egli lo costringe per mezzo delle quistioni che gli dirige, a rendersi conto o de' motivi sui quali la convinzione di lui riposa, o delle condizioni che la supposizione racchiude. Socrate, determinando i limiti delle umane conoscenze, allontana dalla filosofia tanti problemi insolubili. La filosofia ricevette da lui una funzione nuova, quella cioè, di studiare l'umano pensiero; perciò si riguarda eziandio come il padre della filosofia morale. « *A Socrate omnis quæ est de vita et moribus philosophia manavit* (2). »

Parlerò del secondo fondatore della filosofia soggettiva moderna, che fu Renato Cartesio, nella seguente lezione.

(1) *Cic. lib.* 2, de finib.

(2) *Cic.* Tusc. 3. *Vedi ancora Degerando*, Histoire comparée, ec., *tom.* 1, *cap.* VI, I *edit.*

LEZIONE IV.

SI STABILISCE LA REALTA' DELLA FILOSOFIA, ED IL DUBBIO METODICO DI CARTESIO.

La filosofia è la scienza del pensiero umano: abbiamo, nelle antecedenti lezioni, stabilito questa definizione. Ma esiste esso il pensiero umano? se esiste, possiamo noi conoscerlo? Qual mezzo abbiamo di conoscerlo, e di costruire una scienza di cui il pensiero umano sia l'oggetto? Tutte queste ricerche possono esprimersi col seguente problema generale: *La filosofia è essa una scienza reale, e come può l' uomo apprenderla?* La realtà di una scienza suppone la realtà dell' oggetto su cui si versa, e la possibilità nell' uomo di conoscerlo.

Se voi affermate l' esistenza del pensiero, voi ponete con questa affermazione stessa il pensiero; se negate l'esistenza del pensiero, voi ponete ancora in questa negazione il pensiero; se dubitate dell'esistenza del pensiero, con questo dubbio ponete il pensiero; e se dite d' ignorare se il pensiero esiste, con ciò ponete anche il pensiero; poichè affermare l' esistenza del pensiero o negarla, affermare il dubbio di questa esistenza del pensiero o l' ignoranza, è giudicare, e giudicare è pensare. L' esistenza del pensiero è dunque una verità primitiva ed incontrastabile.

Ma quando voi affermate o negate l' esistenza del pensiero, o quando affermate il vostro dubbio o la vostra ignoranza, voi sapete che affermate o negate l' esistenza del pensiero; e quindi ponete, con questa affermazione o con questa negazione, l' esistenza di voi che pensate in questo modo: lo stesso dee dirsi quando affermate il dubbio o l' ignoranza dell' esistenza del pensiero.

Il dire: *Io giudico che il pensiero esiste; io nego che il pensiero esiste; io dubito dell' esistenza del pensiero;*

io ignoro se il pensiero esiste, è porre l' esistenza del *me* che pensa, o la percezione insieme del *me* pensante.

L'*io* pensante è ciò che noi chiamiamo *anima* o *spirito*. L' anima umana dunque è un oggetto reale, e noi abbiamo ancora il mezzo di conoscerla in quanto essa pensa. Questo mezzo è la percezione interiore, e si appella *coscienza*, in quanto essa è involontaria; e si chiama attenzione, e più particolarmente *riflessione*, quando è volontaria.

L' oggetto della filosofia è dunque reale: noi possiamo conoscerlo, ed il mezzo di conoscerlo è la riflessione, ossia l' attenzione sul proprio pensiero.

Vi aveva nella seconda lezione fatto osservare che il nostro pensiero non solamente è il mezzo con cui noi conosciamo gli altri oggetti, ma che esso può ancora divenire oggetto da conoscersi. Ciò deriva da una proprietà degli esseri intelligenti, che eglino hanno la coscienza di loro stessi e delle loro operazioni: *sunt conscia sui, et suæ operationis*. Qualunque cosa che io conosco, io conosco che la conosco per la coscienza che accompagna tutti i miei pensieri. Io non solamente percepisco, per cagion di esempio, il sole; ma percepisco la percezione stessa del sole, il che val quanto dire, so che vi è in me tale percezione; non solamente formo tanti giudizi, tanti raziocinii, ma percepisco questi stessi giudizii e raziocinii: non solamente sono affetto da desiderii e da passioni, ma sento o percepisco o so di esserne affetto: non solamente formo voleri, risoluzioni, ma so ancora che voglio e che risolvo.

Non dee confondersi la coscienza involontaria de'nostri pensieri colla riflessione volontaria, la quale consiste nel diriger volontariamente l' attenzione sul proprio pensiero, per esaminarlo diligente in tutti i suoi elementi e nelle sue circostanze. Per mezzo di questa riflessione ha esistenza la filosofia.

Renato Cartesio fu quegli che ristabilì la filosofia sulla base immobile della riflessione interiore. La filosofia, come scienza soggettiva, dee risolvere il seguente problema:

Posso io sapere qualche cosa? Che cosa posso io sapere? Cartesio aveva osservato i tanti errori in cui son caduti gli uomini; aveva veduto una prodigiosa varietà di opinioni fra i filosofi sulle materie più importanti. Egli dunque stabilì di nulla credere finchè non si fosse incontrato in qualche verità di cui gli fosse impossibile dubitare. Ascoltiamo questo grande uomo, che si occupa dell'importante problema. « I sensi m' ingannano: essi mi fanno riferire agli oggetti esterni le mie interne modificazioni: essi non solamente sono insufficienti a farmi conoscere i veri modi di essere de' corpi che mi circondano; ma eziandio non mi assicurano dell' esistenza di questi. Come mai potrebbero assicurarmene? Ne' miei sogni io credo di vedere ciò che non vedo, o di toccare ciò che non tocco. Or chi mi assicura che la mia vita non sia un lungo sogno? I sensi son dunque insufficenti a menarmi alla conoscenza della verità. Io dunque dubiterò della verità di quelle cose che i sensi mi manifestano; rigetterò l'esistenza del cielo, della terra, del mio corpo. Dubiterò ancora di tutte le altre cose che altre volte mi son sembrate certe, come sono le dimostrazioni della matematica ed i principii di questa; non solamente perchè vi sono uomini che si sono ingannati, come avviene a coloro che commettono abbagli ne' lunghi calcoli, ma principalmente perchè ho udito dire che Dio, il quale ci ha creati, può fare tutto ciò che gli piace; ed io non so se mi abbia fatto in modo che l' errore sia per me inevitabile. E se voglio fingere che un Dio onnipotente non sia l' autore del mio essere, e che sono per me stesso o per un altro mezzo qual siasi, avrò motivo di credere che non sono tanto perfetto, che non possa continuamente ingannarmi. Io dunque dubiterò di tutto.

« Mentre dubito o suppongo che non vi sia nè cielo nè terra, e che io non ho alcun corpo, non posso supporre che io non sia, mentre dubito della verità di tutte queste cose; poichè ho tanta ripugnanza a concepire che ciò

che pensa non sia nello stesso tempo che pensa, che non ostante tutte le più stravaganti supposizioni, non posso impedirmi di credere che questa proposizione *Io penso*, *dunque sono*, non sia vera per colui che conduce i suoi pensieri con ordine. »

Cartesio, per risolvere il problema della filosofia soggettiva, cominciò dunque dal dubitare di tutto; ma egli si accorse che non poteva dubitare dell' esistenza del proprio *me;* egli rimase dunque solo col suo pensiero. Una tal situazione era penosa, e questo spirito sublime intese il bisogno di ricostruire ciò che aveva distrutto. Ma non ne trovò il mezzo che nel suo pensiero stesso. « L'anima, egli disse, mi è più nota del corpo. Noi possiamo dubitare dell'esistenza di tutte le altre cose; ma in questo dubbio stesso percepiamo la nostra esistenza. Per esempio, se io mi persuado che vi è una terra, perchè la tocco o la vedo, da ciò, per una ragione ancora più forte, debbo essere persuaso che il mio pensiero è esistente, perchè può avvenire che io pensi toccar la terra, sebbene forse non vi sia alcuna terra; ma non è possibile che l' *io*, cioè l' anima mia, sia nulla, nel mentre che ha questo pensiero. Posso concludere lo stesso di tutte le altre cose che mi vengon nel pensiero, cioè che l' *io*, il quale le pensa, è esistente. L' esistenza dell' anima è dunque di tal natura che si pone col dubbio stesso di qualunque cosa; ma l' esistenza del mio corpo e degli altri che mi circondano, non si pone col dubbio. L' anima mi è dunque, conclude Cartesio, più nota del corpo. Io cercherò, in conseguenza, nel mio pensiero la sorgente di tutte le verità circa le altre cose. »

È questo il famoso *dubbio metodico* di Cartesio, il quale si trova esposto e sviluppato nel suo *discorso sul metodo*, pubblicato nel 1637, nelle sue *Meditazioni metafisiche*, pubblicate nel 1641; e ne' *Principii* della *filosofia*, pubblicati nel 1644. Alcuni filosofi hanno criticato vivamente il dubbio metodico di Cartesio; ma eglino lo han fatto

perchè non l' hanno ben compreso. È certo che Cartesio, essendosi accelerato a ricostruire col pensiero, indipendentemente da' dati sperimentali, tutte le realtà che aveva distrutte, passò colla rapidità del fulmine dal dubbio al dommatismo: ma riguardando il dubbio metodico come una semplice preparazione alla ricerca della verità, non può non ammettersi. Degerando vendica Cartesio dalla censura di questi filosofi, scrivendo: « Che cosa può, in effetto significare questo dubbio metodico, così determinato come la regola pratica della filosofia, se non che bisogna, prima di procedere all' acquisto di alcuna verità, cominciare dallo spogliarsi un istante delle opinioni acquistate, riportarsi alla prima origine delle nostre conoscenze, liberarsi dal giogo della autorità, e portare una severa diffidenza sino nell' esame de' principii, in favor de' quali si è più fortemente prevenuto? Sarebbe assurdo, senza dubbio, di volere supporre che non vi sono nello spirito umano certe verità fondamentali immediatamente osservate; ma se queste verità non hanno bisogno di prove, non hanno esse almeno bisogno di segni che le facessero riconoscere? E se non si può distaccarsene nel disegno di dimostrarle, ciò che sarebbe voler fondare la realtà sul nulla o perdersi in una serie infinita ed assurda, non deesi forse compararle un istante, sia fra di esse, sia con quei pregiudizii arbitrarii che senza aver la stessa solidità, sembrano sovente esercitar su di noi la stessa potenza? Il dubbio metodico così definito esprimerà dunque solamente quel ritorno severo che la sapienza ci comanda di eseguire sopra noi stessi allorchè entriamo in possesso della nostra ragione, non per distruggere ogni convinzione, ma per rinnovarla purgandola; non per annientare tutti i materiali delle nostre conoscenze, ma per farne una scelta rischiarata. Ed un tal dubbio quanto non era esso necessario in effetto, in un'epoca in cui la filosofia aveva sì gran bisogno di essere interamente rinnovata, in un' epoca in cui si ragionava solamente sull' autorità e non mai secondo la coscienza del

suo proprio sentimento; in un' epoca in cui, dopo d' avere riunito una lunga nomenclatura di principii sempre vaghi, sovente arbitrarii, si avrebbe colpito di una sorta di anatema chiunque intrapreso avesse di discuterli? *Contendenti principia respondere nefas*?

« Notiamolo bene: è ad una simile massima, che racchiudeva la critica generale di tutti gli antichi metodi, che appellava da tanti decreti oscuri o contraddittorii al tribunale della sola antorità eterna ed invariabile, che forzava lo spirito umano a rendersi un conto fedele delle sue proprie opinioni e de' motivi sui quali erano appoggiate, è a questa massima, dico, che Cartesio ha dovuto la potente influenza che ha esercitato sul suo secolo, la memorabile rivoluzione che egli ha preparata, il moto che ha impresso allo spirito umano. Molto differente in ciò da Bayle e dagli altri scettici, che avevan detto: *Bisogna dubitare perchè nulla vi è di certo*; Cartesio ha detto: *Bisogna dubitare, per giungere ad una legittima certezza* (1). »

Lo stesso Cartesio distingue il dubbio scettico dal suo dubbio metodico con queste parole: *Cumque præcipue circa res singulas observarem quidnam posset in dubium revocari, et quidnam nobis occasionem male judicanti præberet, omnes paulatim opiniones erroneas, quibus mens mea obsessa erat, avellebam. Nec tamen in eo scepticos imitabar, qui dubitant tantum ut dubitent, et præter incertitudinem ipsam nihil quærunt. Nam contra totus in eo eram ut aliquid certi reperirem: et quemadmodum fieri solet cum in arenoso solo ædificatur, tam alte fodere cupiebam ut tandem ad saxum vel argillam pervenirem* (2).

Cartesio insegnò dunque allo spirito umano a ripiegarsi sopra sè stesso, ad osservare e studiare il proprio pensiero, e sotto questo punto di veduta egli si dee giustamente

(1) Degerando, Histoire *comparée*, ec. l. 2, c. XIII *della prima edizione*.

(2) *Cartesio*, de methodo, num. 3.

riguardare come il ristauratore della filosofia soggettiva, di cui, per quanto sappiamo, il primo fondatore fu Socrate, del quale abbiamo parlato nella antecedente lezione.

Cartesio nondimeno, dopo di avere tanto bene principiato, e di aver gettato la base fondamentale di tutta la filosofia, tosto smarrisce il vero metodo di filosofare, e si getta nel più audace dommatismo. Basta, ad accertarsene, il leggere nella prefazione de' *principii della filosofia*, la definizione che egli ci dà della filosofia.

Ascoltiamo Cartesio stesso: « Questo vocabolo *filosofia* significa lo studio della sapienza, e per la sapienza non si intende solamente la prudenza negli affari, ma una perfetta conoscenza di tutte le cose che l'uomo può sapere, tanto per la condotta della sua vita che per la conservazione della sua sanità e l'invenzione di tutte le arti; affinchè questa conoscenza sia tale, è necessario che essa sia dedotta dalle prime cause, in maniera che per istudiare ad acquistarla, ciò che propriamente si dice *filosofare*, bisogna cominciare dalla ricerca di queste prime cause, cioè de' principii; questi principii debbono aver due condizioni, l'una è che essi sieno tanto chiari ed evidenti, che lo spirito umano non possa dubitare della loro verità, allorchè egli si applica con attenzione a considerarli; l'altra che da essi dipende la conoscenza delle altre cose, in modo che possano esser conosciuti senza di essa, ma che non già reciprocamente la conoscenza delle altre cose possa aversi senza quella di questi principii. Ed è inoltre necessario, che si deduca talmente da questi principii la conoscenza delle cose che ne dipendono, che nulla vi sia in tutta la serie delle deduzioni che se ne fa, che non sia molto manifesto. Non vi è veramente che il solo Dio che sia perfettamente saggio, cioè che abbia l'intera conoscenza della verità di tutte le cose; ma si può dire che gli uomini hanno più o meno sapienza, secondo che essi hanno più o meno conoscenza delle verità più importanti. »

Voi già vedete che Cartesio ci dà la definizione della

filosofia oggettiva, non già quella della soggettiva. Voi osservate ugualmente che egli riguarda la filosofia come la scienza universale. Potrete ancora di leggeri osservare che Cartesio suppone che l'uomo sia capace di conoscere le prime origini, i primi principii o le prime cause di tutto ciò che è o accade nell'universo, conoscenza che sino a questo momento l'autore sapientissimo della natura non ha concesso agli uomini su questa terra.

Nelle lezioni seguenti risaliremo all'origine dell'errore di Cartesio, e stabiliremo il vero metodo di studiare la filosofia.

LEZIONE V.

SUL VERO METODO DI STUDIARE LA FILOSOFIA.

Renato Cartesio è dunque il padre della filosofia sperimentale dello spirito umano. Abbiamo stabilito questo fatto nell'antecedente lezione; ma fa d'uopo dargli più ampio sviluppo. Noi non intendiamo con ciò di voler paragonare Cartesio, pel numero e per l'importanza de' fatti che egli ha scoperto sulle nostre facoltà intellettuali a diversi altri scritti di una data più recente. Intendiamo solamente di asserire, che egli stabilì la base fondamentale su cui deve edificarsi la scienza dello spirito umano nella riflessione, cioè nell'attenta osservazione del proprio pensiero. Noi intendiamo dire, che egli ha rilevato il vero metodo di spiegare i fatti dal pensiero, senza ricorrere alla analogia de' fatti della materia. Ma egli, osservando il proprio pensiero commise due falli: uno si fu di aver attribuito al pensiero un valore che l'osservazione non vi trova, e l'altro di non avere accordato alla coscienza quel valore che l'osservazione ci manifesta. Egli aggiunse a' fatti osservati una circostanza non osservata, ed omise una circostanza osservabile. Io vi svilupperò, signori, il

fatto della riflessione che Cartesio pose per base della filosofia, e vi farò insieme conoscere i due abbagli di questo grand'uomo; e mi aprirò così la strada retta che dobbiamo percorrere per avere una solida filosofia, una scienza vera ed utile del pensiero umano.

Tutto il sapere umano deve appoggiarsi sull'esperienza, cioè sulla conoscenza de' fatti. Si chiama fatto primitivo ciò che si manifesta immediatamente allo spirito umano, e di cui ne ha queste un'intuizione immediata. I fatti sono di due specie: alcuni sono *esterni* a noi, altri sono *interni* a noi medesimi; i primi son quelli che ci si manifestano per mezzo de' sensi esterni: tali sono l'esistenza dell'estensione figurata, del moto, del peso di alcuni corpi, ec., l'esistenza di un cielo, di una terra, dei fluidi, de' solidi, ec.; i secondi fatti ci si manifestano ancora, ma non già per mezzo di alcun organo materiale: tali sono l'esistenza delle idee, dei giudizi, de' raziocini, de' desideri, delle passioni, dei voleri ec., ec., tale è l'esistenza del *me* pensante. La percezione di tali fatti interiori si è chiamata *coscienza*, o *senso intimo*, o *senso interno*.

L'esperienza perciò o l'osservazione sono di due specie: una è *esterna*, e consiste nell'intuizione de' fatti esterni; l'altra è *interna*, e consiste nell'intuizione dei fatti interni.

Il *metodo sperimentale*, detto eziandio *metodo di osservazione*, consiste nell'incominciare dall'osservare attentamente i fatti, e di non ragionare giammai che appoggiato su di essi.

Francesco Bacone, barone di Verulamio, nato il 1560 in Londra, si riguarda comunemente come il padre del metodo sperimentale; ma non osserva con molta saviezza il dotto professore Cousin, che il metodo sperimentale di Bacone è limitato a' soli fatti esterni, e non si estende, come avrebbe dovuto, a'fatti interni. Ecco le parole del valente professore: « È stato molto celebrato Bacone come il padre del metodo sperimentale; ma la verità è che Bacone ha tracciato le

regole ed i procedimenti del metodo sperimentale nel recinto delle scienze fisiche, e non al di là; e che per il primo ha traviato il metodo in un cammino sistematico, limitandolo al mondo esteriore ed alla sensibilità. È di Bacone questa frase: *Mens humana si agat in materiam, naturam rerum, et opera Dei contemplando, pro modo materiæ operatur atque ab eadem determinatur; si ipsa in se vertatur; tamquam aranea texens telam, tunc demum indeterminata est; parit telas, quasdam doctrinæ tenuitate fili operisque mirabiles, sed quoad usum frivolas, et inanes.*

« L' osservazione di Bacone non si dirige che a fenomeni sensibili; l'induzione appoggiata su questa unica base non condurrà molto lungi. La filosofia positiva che doveva sortire da un' applicazione così incompleta del metodo, non poteva essere che incompleta ella stessa, e infelicemente incompleta. Non bisogna impiegare se non che il metodo di osservazione, ma applicarlo a tutti i fatti quali essi sieno, posto che sono esistenti (1). »

Il padre della filosofia sperimentale dello spirito umano non fu dunque Bacone, ma Cartesio, il quale nacque in Francia, trentasei anni dopo la nascita di Bacone. Questo grand'uomo insegnò agli amici della verità a ripiegare l'attenzione sul proprio pensiero e ad osservarlo in tutti i suoi elementi. I suoi dommi metafisici son quasi tutti caduti; ma il suo metodo è rimasto, e durerà finchè gli uomini ameranno la vera filosofia.

L' attenzione sul proprio pensiero è dunque il mezzo pel quale si possono fare progressi nella filosofia. Conoscere gli atti del proprio spirito, ricercarli nella propria memoria, osservarne i rapporti di similitudine e di successione ecco ciò che si chiama osservare il proprio pensiero; e su questa osservazione per lo appunto debb' essere appoggiata la filosofia. Il ricorrere, come fanno alcuni, all'esperienza esterna, al coltello anatomico, per apprendere i fatti interni

(1) *Cousin*, Primi frammenti filosofici, *prefaz.*

è una cosa simile a' tentativi che si adoprassero per fare acquistare ed un cieco nato, per mezzo dell'orecchio, le idee de' colori. I nostri voleri, i nostri desiderii, i nostri giudizi, i nostri raziocini, son essi colorati per potersi osservare per mezzo degli occhi? son essi duri o molli, lisci o aspri, per poter essere osservati col tatto? son essi di un grato o ingrato odore, per poter esser osservati col naso? di un sapor dolce o amaro, per poter essere osservati per mezzo della lingua? essi intanto, malgrado che non possono osservarsi per mezzo de' sensi esterni, non lasciano di essere sentiti in noi. Ognuno che ha una sensazione, che fa un giudizio, un raziocinio, che ha un desiderio o un volere, sa che tutte queste cose hanno un' esistenza in lui; egli le sente, e le sente per mezzo di un senso diverso dai sensi esterni, per mezzo del senso intimo. Non si può dunque negare l'esistenza di questo senso intimo di noi medesimi; e non si può non riconoscere che gli oggetti, i quali gli sono sottoposti, non hanno alcuna analogia cogli oggetti sottoposti a' nostri sensi esterni.

Cartesio insegna questa legge del metodo di studiare lo spirito umano con queste parole: « Io non conosco niuna di quelle cose, che coll' opera dell' immaginazione si possono comprendere, appartenere alla cognizione che ho di me stesso, e doversi lo spirito da esse separare, onde appieno conoscere la sua natura. Ma che cosa dunque son io? Niente altro che una cosa pensante, per la quale intendo una cosa che dubita, che intende, che afferma, nega, vuole, non vuole, come anche che immagina e sente... Immaginare niente altro è che contemplare la figura o l'immagine di una cosa corporea, che tale non son io (1). »

È importante di osservare che la legge del metodo di studiare lo spirito umano col mezzo della riflessione sul proprio pensiero, non dipende essenzialmente dalla quistione sulla spiritualità del principio pensante. Ciò che ho detto dimostra che le cose le quali si mostrano al senso

(1) *Cartesio*, Meditazione 2.

intimo, non hanno alcuna analogia colle cose che si manifestano a noi per mezzo de' sensi esterni, e perciò l'idea del soggetto pensante è distinta dall'idea del corpo, come Locke stesso la prova; perciò la legge del metodo di studiare lo spirito umano ha anche il suo vigore nell'ipotesi del materialismo, ipotesi che appresso dimostreremo invincibilmente ed intrinsecamente impossibile.

Non posso astenermi dal trascrivervi, su questo oggetto, alcune osservazioni di Dugald-Stewart; eccole: « Sebbene Locke abbia fatto tutti i suoi sforzi per mostrare che la riflessione è allo studio de' fenomeni dello spirito, ciò che l'osservazione è allo studio del mondo materiale, egli sembra nondimeno di aver veduto, di una maniera molto meno positiva di Cartesio, la distinzione essenziale fra lo spirito e la materia. Egli ha ancora enunciato a caso la proposizione niente mediata, che non vi è alcuna assurdità a supporre che Dio abbia aggiunto la facoltà di pensare alle altre proprietà della materia.

« Intanto il suo scetticismo su questo punto non lo ha impedito di vedere, nella maniera più precisa, la necessità indispensabile di separarsi intieramente dalle analogie della materia, per studiare le leggi della nostra costituzione intellettuale.

« Cartesio fu condotto a vedere, per mezzo di una convinzione intima, che gli attributi dello spirito si fanno ancora conoscere più chiaramente e più distintamente di quelli della materia, e che quando si vogliono studiare i primi, ben lungi di cercare di spiegargli per mezzo di analogie improntate dalle ultime, noi dobbiamo al contrario cercare, per quanto è possibile, di bandire dal pensiero ogni analogia, o ancora ogni espressione analoga, la quale, chiamando altrove l'attenzione, la distorna dal suo soggetto principale (1). »

(1) *Dugald Stewart*, Istoria compendiata della filosofia, *volume* 1. *sez.* 2.

La legge di studiar lo spirito per mezzo della riflessione sul proprio pensiero e di non ispiegare i fatti interni per le similitudini co' fatti esterni, stabilita da Cartesio, fu dunque ammessa da' più dichiarati avversari di questo filosofo. Locke, come abbiamo veduto, l'ha adottata nella sua opera sull' intendimento umano. Egli era medico, ed aveva perciò conoscenza del corpo umano: ma era abbastanza filosofo per non confondere i fatti della materia co' fatti dello spirito, e per istudiare questi col mezzo idoneo a manifestarceli. I discepoli di Locke i più celebri, come Condillac, d'Alembert, e fino lo stesto Tracy l'hanno seguito in ciò; ed eglino ricorrono solamente alla coscienza di noi stessi, per la conoscenza de' fatti dell'anima.

Wolfio crede ugualmente di stabilire la psicologia sulla testimonianza del senso intimo, e pone una psicologia empirica come fondamento di una psicologia razionale. L'esempio stesso de' materialisti conferma il metodo cartesiano. Hobbes ci ha dato una logica, prescindendo dalla considerazione del corpo; ed egli nel capitolo 3, n. 40, dice espressamente che si può considerare il pensiero senza far alcuna attenzione al corpo. Elvezio ci avverte espressamente, nel primo capitolo del suo libro dello spirito, che tutta la dottrina contenuta in questa sua opera è indipendente dalla quistione sulla spiritualità del soggetto pensante.

Dopo che Cartesio richiamò l'attenzione de' filosofi sul proprio pensiero, è avvenuto che i dotti hanno cercato la filosofia di qualunque ramo dello scibile umano; e che perciò hanno con fondamento creduto, che oltre la filosofia generale, ciascuna scienza e ciascun' arte ha la sua filosofia particolare, la quale consiste nell' osservare le funzioni del pensiero umano nell'origine e nel progresso di ciascuna scienza. Tutte le scienze sono l' opera dello spirito umano, che ammette certi dati, che lavora su certi principii, che segue certi metodi, che si serve di tal altra delle sue facoltà o delle sue leggi; esaminare i dati che può supporre una scienza, i principii sui quali essa riposa, i metodi che

essa segue, le facoltà e le leggi dello spirito che possono concorrere alla sua formazione, ciò è fare la sua filosofia, o se si vuole, la sua metafisica.

« Una sorta di cartesianismo pratico si è mantenuto, ed ha continuato a formare il carattere distintivo della scuola francese. Esso, ispirando allo spirito il bisogno di ripiegarsi sopra sè stesso, d'interrogare il suo proprio pensiero, ha istituito l'analisi filosofica sviluppata in seguito da Condillac. Esso ha determinato fra noi quelle numerose ricerche sulla metafisica del linguaggio, quell'alleanza della grammatica generale colla filosofia, che non sono nel fondo che un metodo di rendersi conto delle proprie idee coll'aiuto dei segni che le rappresentano. Così si è aperta la carriera in cui hanno brillato a vicenda Beausée, Girard, Roubeau, Desbrosses, Dumarsais principalmente (1). »

Vi prego, signori, di unire alla lettura di queste lezioni, il mio discorso di apertura di questa cattedra, che recitai l'anno 1831.

Noi dunque seguiremo la legge del metodo stabilita da Cartesio, stabilendo la filosofia sull'osservazione del proprio pensiero.

Ma in questa osservazione nulla si deve aggiungere a' fatti che manifestano alla coscienza, e nulla si deve tralasciare. Commettendo l'uno o l'altro, o tutti e due questi errori, noi seguiremo un falso cammino, non per colpa del metodo, ma per mancanza di un'esatta esecuzione dello stesso. Saremo simili all'aritmetico, che insegnando le vere regole di calcolare, commette poi abbagli nell'applicazione di esse.

È questo il caso di Condillac, e fu prima di lui questo il caso di Cartesio. Il primo omise la considerazione de' fatti i più importanti della coscienza; non considerò che i fatti soli della sensazione; non vide che nello spirito umano, oltre i fatti passivi della sensazione che ci vengono

(1) *Degerando*, lec. ultimo cit.

dal di fuori, vi sono i fatti attivi della volontà e dell' intelligenza, che vengono dal di dentro.

Cartesio commise pure due falli. Egli non distinse la verità sperimentale e primitiva espressa dall' *Io penso*, dalle verità identiche le quali consistono nelle relazioni delle nostre idee; ha creduto la prima della stessa natura delle seconde; ed ha perciò creduto di poter sulla certezza e sulla base dell' *Io penso*, stabilire il principio: *Si può affermare di una cosa tutto ciò che è compreso nell' idea chiara di essa*; e quindi ha dato alle verità logiche o identiche un valore che non hanno. Ed è questo il primo errore di Cartesio. Egli non conobbe, da un' altra parte, che la veracità del senso intimo depone ancora in favore della veracità delle nostre facoltà di percezione; e che in conseguenza, ammettendo la veracità del senso intimo, siamo obbligati ammettere, sotto certi riguardi, la veracità de' sensi esterni, quella della memoria e quella del raziocinio. Ed è questo il secondo errore del grand' uomo di cui parliamo.

Noi svilupperemo questi due errori nella lezione seguente, e quindi determineremo più particolarmente la natura del metodo, che per non traviarci dobbiamo seguire.

LEZIONE VI.

SI CONTINUA A PARLARE DEL VERO METODO DI STUDIARE LA FILOSOFIA.

La proposizione: *Io penso*; equivale alla seguente: *Io esisto nello stato di pensiero*; questa seconda afferma l'esistenza del *me*. Quella facoltà di percezione dunque che mi rivela la verità: *Io penso*, mi rivela eziandio l'esistenza del *me* pensante. Ora, una tal facoltà è la percezione interiore chiamata *coscienza* o *senso intimo*. La ve-

rità della propria esistenza è dunque una verità rivelataci dalla coscienza. L'*io*, in conseguenza, è una cosa che si manifesta immediatamente al senso intimo. La propria esistenza è perciò un dato dell'esperienza interna, e la proposizione: *Io penso*; è una verità sperimentale.

La proposizione: *I raggi del cerchio sono uguali*, è una proposizione evidente per sè stessa; ma è di un' altra specie; essa non si estende ad affermar l'esistenza di alcun essere; si limita ad affermare una semplice relazione fra le nostre idee; io vedo che nell'idea di raggi di uno stesso circolo si contiene l' idea dell'uguaglianza di questi raggi fra di essi. Io pronuncio un giudizio ipotetico: io dico che se esiste un cerchio nella natura, i suoi diversi raggi sono fra di essi eguali; ma non dico affatto che il circolo ha esistenza al di fuori delle mie idee. Per affermare l' eguaglianza de' raggi del circolo, non ho bisogno di altra cosa che della comparazione volontaria delle mie idee; non ho bisogno di gettarmi nel mondo de'corpi, e consultare per tale oggetto l'esperienza. Io posso non aver giammai veduto alcun cerchio, e concepirlo nondimeno innanzi di averlo veduto; e riflettendo sul concetto, posso pronunciare assolutamente, indipendentemente dall'esperienza: *Tutti i raggi di un cerchio sono fra di essi uguali.*

Inoltre io, attendendo a questo giudizio, mi accorgo che non è in mio potere di negare che tutti i raggi di un cerchio sono uguali; per esprimere il modo in cui affermo di tutti i raggi di un cerchio che sono uguali fra di essi, io enuncio questo stesso giudizio così: *Tutti i raggi di un cerchio sono necessariamente uguali fra di essi.*

Queste conoscenze fondate sulla semplice comparazione volontaria delle nostre idee, che consistono nella percezione della relazione fra le stesse idee, indipendenti dall' esperienza, che si presentano allo spirito come necessarie e di un'universalità assoluta, si chiamano *conoscenze a priori.*

Ma di qual natura è mai la conoscenza: *Io penso?* Essa non è ipotetica, ma afferma l'esistenza di un essere. Questo essere si manifesta immediatamente al nostro senso intimo, indipendentemente da qualunque comparazione volontaria delle mie idee. Essa non mi presenta il carattere di necessità; io non posso dire: *Io esisto necessariamente nello stato di pensiero*; io sono limitato a poter dire solamente: *Io esisto nello stato di pensiero.* Questa conoscenza non si presenta dunque a me come necessaria; essa è una conoscenza contingente e di fatto: essa non è indipendente dall'esperienza, poichè la cosa che mi svela si manifesta al mio senso intimo; ed io non posso conoscerla antecedentemente a questa manifestazione. Io chiamo questa conoscenza, per distinguerla dalle conoscenze *a priori*, *conoscenza a posteriori*, o *sperimentale.*

La conoscenza *a priori* può anche chiamarsi *percezione* o *visione intellettiva,* e la conoscenza sperimentale *percezione* o *visione empirica.*

Cartesio ha confuso sin da principio del suo filosofare, queste due percezioni, ed ha attribuito alla percezione intellettiva ciò che non conviene che alla sola percezione empirica; ed è stato questo il suo primo errore. Inoltre ha limitato il valore della percezione empirica, ed è stato questo il suo secondo errore. Egli ha peccato, nell'osservazione del pensiero, nel primo caso per eccesso e nel secondo per difetto. Ciò richiede una spiegazione.

Ascoltiamo sulle prime lo stesso Cartesio: « Io son certo che sono una cosa che penso, ma non so io dunque ancora ciò che è richiesto per rendermi certo di qualche cosa? In questa prima conoscenza non si rinviene se non che una chiara e distinta percezione di ciò che io conosco; la quale in verità non sarebbe sufficente per assicurarmi che essa è vera, se potesse avvenire che una cosa, che io concepirei così chiaramente e distintamente, si trovasse falsa. E pertanto mi sembra che già io posso stabilire per regola generale, *che tutte le cose che noi concepiamo molto chiaramente e molto distintamente son tutte vere.*

« Tuttavolta io ho ricevuto ed ammesso precedentemente molte cose come certissime e notissime; le quali nondimeno ho riconosciuto dopo essere dubbiose ed incerte. Quali erano dunque queste cose? Erano la terra, il cielo, gli astri e tutte le altre cose che io percepiva per mezzo de' miei sensi. Ora qual cosa io concepiva chiaramente e distintamente in esse? Al certo niun' altra cosa, se non che le idee o i pensieri di queste cose si presentavano al mio spirito. Ed ancora al presente io non nego che queste idee si rinvengono in me.

« Ma vi era eziandio un' altra cosa che io assicurava, e che per causa dell' abitudine che io aveva a crederla, pensava di percepire molto chiaramente, sebbene veramente non la percepissi affatto, cioè che vi erano cose fuori di me, donde procedevano queste idee ed alle quali queste idee erano perfettamente simili, ed in ciò appunto m' ingannava, o se forse io giudicava secondo la verità, non era alcuna conoscenza che io avessi, la quale fosse la causa della verità del mio giudizio (1). »

Riflettendo sul pezzo rapportato si vedono evidentemente i due errori da me notati. Il grande uomo, di cui parliamo, ragiona a questo modo: L' esistenza del *me* pensante è una verità di cui non posso affatto dubitare. Ora, questa verità mi è rivelata dalla percezione chiara e distinta di me stesso pensante; la percezione chiara e distinta di una cosa qual siasi è dunque sufficiente per istabilir con certezza l'esistenza o la verità di questa cosa. Ma, piano di grazia, dico a Cartesio, voi qui concludete da un caso particolare ad una regola di universalità assoluta. La vostra conclusione è perciò di niun valore. La percezione del *me* pensante è una percezione empirica; voi intanto concludete da questa percezione empirica a qualunque concetto chiaro e distinto che trovate in voi; di grazia non abbiamo forse un concetto chiaro e distinto di un cavallo alato, di un uomo con dieci

(1) *Cartesio*, Meditazione terza.

occhi nella fronte? Siamo forse autorizzati da ciò a concludere la realtà oggettiva di tali concetti? Su questo fallo Cartesio stabilisce nella quinta meditazione, la seguente regola: « Da ciò solo che io posso tirare dal mio pensiero l'idea di qualche cosa, segue che tutto quello che io conosco chiaramente e distintamente appartenere a questa cosa, le appartiene in effetto: » In questa regola il nostro filosofo suppone che l'idea chiara e distinta di una cosa è inseparabile dall'esistenza di questa cosa, il che è falso, come abbiamo osservato. Un architetto ha un'idea chiara e distinta dell' edifizio che egli vuol costituire; ma l'esistenza di questa idea può stare senza l' esistenza dell'edifizio.

Nella stessa meditazione quinta, Cartesio scrive: « Io posso formare nel mio spirito un'infinità di figure, di cui non si può avere il minimo sospetto che esse mi sieno giammai cadute sotto i sensi, ed io nondimeno non lascio di poter dimostrare diverse proprietà circa la loro natura, le quali debbono essere tutte vere, poichè io le concepisco chiaramente, e perciò esse sono qualche cosa, e non già un puro niente; poichè è molto evidente che tutto ciò che è vero è qualche cosa. »

Qui il valent' uomo lavora in un grande equivoco: le proprietà che io dimostro circa quelle figure, che non sono cadute sotto i miei sensi, e delle quali io me ne ho da me stesso formato le idee, son certamente vere, e non sono un puro niente; ma siccome queste figure non esistono ancora per me nella natura esteriore, e non hanno altra verità se non che la loro esistenza ideale nel mio spirito, così le proprietà di esse non sono che le semplici relazioni logiche delle mie idee; ed io non sono autorizzato, prima dell' esperienza, di attribuire a figure reali esistenti nella natura esteriore. Non bisogna confondere la *verità logica* colla *verità oggettiva*. Le verità *a priori* sono reali per lo spirito, ipotetiche per la natura. Cartesio attribuì ad esse un valore assoluto, non già ipotetico; egli vi attribuì

oltre la verità logica, la verità oggettiva. Egli in ciò peccò per eccesso, aggiungendo al fatto dell'esistenza delle verità logiche nel nostro spirito l'elemento della loro oggettività, che la riflessione sul nostro pensiero non ci autorizza a porre.

Ma se egli errò qui per eccesso, dando l'oggettività alla percezione intellettuale, errò per difetto, negando l'oggettività alla percezione degli oggetti esteriori. Non doveva egli forse, in virtù della sua stessa regola, antecedentemente rapportata, attribuire la realtà agli oggetti esteriori? Si può dubitare che noi abbiamo una percezione chiara e distinta degli oggetti esteriori? Non distinguiamo noi forse il nostro *me* da un sasso, da un animale, dal sole, dagli astri; dal mare, dalla terra?

Il dire, come egli fa, che noi non percepiamo se non che le idee di questi oggetti, le quali sono in noi, non è forse un dare una solenne mentita alla testimonianza della nostra coscienza, testimonianza da lui riconosciuta come verace ed incontrastabile? Le nostre idee delle cose esteriori sono in noi certamente, come Cartesio ne conviene; esse sono nostre maniere di essere; se noi non percepissimo se non che le sole nostre idee, non percepiremmo che solamente il nostro *me*, non percepiremmo nulla che sia distinto da noi ed esteriore a noi. Ora, la percezione degli oggetti esterni non è forse un fatto incontrastabile che la coscienza ci rivela? Se noi dobbiamo ammettere la testimonianza della coscienza per l'esistenza della sensazione, non dobbiamo forse ammetterla eziandio, allora che essa ci dice chiaramente e distintamente non solamente che la sensazione è legata al soggetto che sente, ma eziandio all'oggetto sentito? Il metodo dell'osservazione interiore, per lo studio della filosofia, stabilito da Cartesio, è dunque incontrastabile; ma questo grand'uomo commise due falli nell'applicarlo, non già per difetto del metodo, ma per colpa sua. Egli errò per eccesso, attribuendo alle verità logiche anche la verità oggettiva, indipendentemente dalla

esperienza: errò per difetto, negando l'oggettività alla percezione empirica esteriore, o limitandola alla percezione empirica interiore.

Gli errori sono come i fiumi, i quali son piccoli vicino alla loro sorgente; ma nel progresso s'ingrandiscono in modo che arrestano il cammino del passeggiero. Quando l'errore s'introduce nel metodo di una scienza, esso corrompe tutto il corpo di essa. Ciò si è veduto in Cartesio. Egli confonde dapprincipio la verità sperimentale della propria esistenza colla verità *a priori*: attribuisce in conseguenza a queste, oltre la verità logica, la verità oggettiva, indipendentemente dall'esperienza. La conseguenza di questi errori si è, che egli adotta per la filosofia il metodo *a priori*; e che la filosofia è per lui la conoscenza delle cose dedotta da' primi principii. Queste illazioni scendono rigorosamente dall'errore di attribuire alla verità *a priori*, indipendentemente dall'esperienza, un valore reale. Esse scendono anche rigorosamente dall'altro errore, con cui egli crede che all'infuori della coscienza tutti gli altri nostri mezzi di conoscere sono fallaci ed incerti. I sensi non hanno alcuna autorità per lui; la memoria, il raziocinio, la dimostrazione, sono anche mezzi incerti. Egli, secondo l'osservazione sensata di Royer-Collard, professa un doppio scetticismo: dapprincipio lo scetticismo volgare, che si fonda sugli errori in cui cadono le nostre facoltà; indi uno scetticismo superiore, derivato dall'invenzione di essere un malvagio genio l'autore della nostra natura, invenzione propria di Cartesio, e la macchina la più terribile con cui egli abbatte senza riparo la verità delle nostre conoscenze.

Che cosa resta dunque di certo? Ciò solamente: *cogito*, io penso. Cartesio rimase, in conseguenza, solo col suo pensiero. Questa situazione era molto penosa, ed egli si affrettò di sortirne. « Io ho, (egli disse) l'idea chiara e distinta di un essere infinitamente perfetto; questo essere dunque esiste. Ma in questa idea è compresa la veracità:

Iddio dunque è verace. » Allora intese rinascere la sua confidenza ne' nostri mezzi di conoscere; e diede a questi una guarentigia, che divenne il fondamento della certezza. La veracità di Dio lo difese contro i nuovi dubbi. Egli enuncia questa sua conclusione così, « io riconosco molto chiaramente che la certezza e la verità di ogni scienza dipende dalla sola conoscenza del vero Dio; in modo che prima che io lo conoscessi, non poteva sapere perfettamente alcun'altra cosa. Ed al presente che lo conosco, ho il mezzo di acquistare una scienza perfetta circa un' infinità di cose, non solamente di quelle che sono in lui, ma eziandio di quelle che appartengono alla natura corporale, intanto che essa può servire di oggetto alle dimostrazioni de' geometri, i quali non hanno alcun riguardo alla sua esistenza (1). »

Iddio è la prima causa di tutte le cose. Bisogna incominciare dalla conoscenza di Dio, per avere una scienza solida. La filosofia consiste dunque nella conoscenza delle cose dedotte da' primi principii.

I due falli commessi da Cartesio dovettero condurlo a dare, della filosofia, la definizione che abbiamo rapportato, e ad adottare il metodo *a priori* per trattarla. Egli volle rendere ragione delle cose; tentò di crear l' universo colla materia e col moto, e concepì quelle brillanti ipotesi, che abbagliarono i più grandi spiriti.

L' immortale Newton, nato nel 1642, otto anni prima che Cartesio morisse, adottò per la fisica il metodo di Bacone, e lo perfezionò applicando le verità speculative della matematica ai fenomeni della natura materiale. Egli rovesciò la fisica cartesiana. Ma qualunque sia stata la sorte de' sistemi cartesiani, il metodo della riflessione sul proprio pensiero è rimasto; si son conosciuti i falli che Cartesio ha commesso nell' applicazione di questo metodo; falli che derivano dall' uomo che abusa del metodo, non dalla natura

(1) *Cartesio*, Meditazione quinta.

del metodo stesso. Siamo perciò oggi nel caso di camminare con piede più sicuro nell'applicazione del metodo di osservazione e di analisi a' fatti del pensiero, e di avere così una solida filosofia.

LEZIONE VII.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

La conoscenza del vero metodo filosofico è molto importante, poichè influisce in tutta la filosofia; perciò mi trattengo ancora a farvi conoscere gli errori in cui si cadde in questa materia, ad oggetto di potercene guardare.

Alcuni filosofi han creduto, che il metodo filosofico deve esser lo stesso del metodo matematico. Se questi filosofi intendono con ciò, che debba esservi una perfetta identità fra i due metodi, la loro dottrina è falsa e feconda di perniciose illazioni. Quei filosofi che a' tempi nostri hanno fatto progressi nella scienza dello spirito umano, fecero vedere in modo luminoso la falsità di questa dottrina, e la sua perniciosa influenza in tutta la filosofia.

Il matematico ha per oggetto di determinare alcune relazioni logiche fra le sue idee solamente. Il campo sul quale lavora è interamente ideale. Le idee del geometra non si riferiscono ad alcun archetipo. Avendo l'idea di una linea retta, il geometra può formarsi quella di un poligono regolare di mille, di duemila, di tremila lati, ec. Nel formare queste combinazioni, egli non segue le combinazioni che a lui presenta la natura: queste combinazioni sono un prodotto del suo spirito, il quale prescinde dalla realtà di esse fuori dello spirito. La geometria non ha bisogno dell'esperienza: essa è una scienza interamente *a priori*. Gli oggetti su cui versa il geometra son creati da lui, poichè non sono che le idee; egli perciò li conosce perfettamente.

Le verità di cui si compone la matematica pura son tutte necessarie. Lo spirito non può negare che il triangolo abbia tre angoli, che due linee rette non possano chiudere spazio; che due quantità uguali ad una terza non sieno uguali fra di esse. Tutti questi giudizi si presentano a lui come necessari ed assolutamente universali. Le verità geometriche ed aritmetiche sono reali per lo spirito, ma ipotetiche per la natura.

Avviene tutto altrimenti nella filosofia. Lo spirito umano non crea, nè può creare gli oggetti su cui versa la filosofia. Questi oggetti hanno una esistenza reale, indipendentemente dalle nostre idee. Lo spirito umano deve osservarli, non crearli. Lo spirito non può conoscere gli oggetti esistenti, se questi non si manifestano a lui per mezzo de' sensi esterni o del senso interno, o se non sono in connessione cogli oggetti che si manifestano per mezzo dei sensi esterni o del senso interno. Il geometra può in conseguenza partire dalle idee; ma il filosofo deve partire da alcuni fatti primitivi, e se parte da qualche idea, deve presentarla come il risultamento di un fatto. Le idee del filosofo si riferiscono ad oggetti reali; e perciò non sono giammai adeguate, poichè le essenze primitive delle cose esistenti sono e saranno sempre ignote su questa terra. Il geometra non ammette nella catena delle sue dimostrazioni alcuna verità contingente, ma le sue proposizioni sono necessarie: esse hanno una verità logica, ma non una verità oggettiva; il filosofo, al contrario, si versa nel campo delle verità contingenti; e se chiama in soccorso le verità necessarie, lo fa sempre verificando coll'esperienza l'ipotesi ossia la condizione che intrinsecamente racchiudono le verità *a priori*. E per racchiudere, in poche parole, tutte queste differenze, dico che il geometra non esce dal ricinto delle sue idee, nel mentre che il filosofo cerca di comprendere la natura; e che il metodo del geometra è solamente *a priori*, laddove quello del filosofo è *sperimentale;* dico che il metodo del filosofo è sperimentale, non già che esso

sia *l'empirismo*, poichè, come ho detto nel mio discorso d'introduzione a queste lezioni recitato l'anno scorso, la filosofia non ammette solamente quelle esistenze che cadono immediatamente sotto l'esperienza, ma quelle ancora che le esistenze sperimentali suppongono necessariamente. Quindi ella deduce, tanto dall'esistenza del mondo materiale, che da quella del mondo intellettuale che a noi si manifesta, l'esistenza eterna di un'intelligenza creatrice. E ciò in modo simile a quello in cui l'astronomia, partendo da un cielo empirico, pone un cielo razionale.

La confusione del metodo filosofico col metodo geometrico produsse mostruosi sistemi, che hanno desolato l'impero della vera filosofia; uno di questi si è lo spinosismo di cui vi parlerò a suo luogo. Wolfio intanto scrive: « *Methodi philosophiæ eædem sunt regulæ, quæ methodi mathematicæ. Nam in methodo philosophiæ non utendum est terminis nisi accurata definitione explicatis, nec admittitur tanquam verum, nisi quod sufficienter demonstratum in propositionibus subiectum pariter et prædicatum accurate determinatur, et omnia ita ordinantur, ut præmittantur ea, per quæ sequentia intelliguntur et adstruuntur; sed ex nostra commentatione de methodo mathematicæ et ipsa matheseos accurata tractatione, qualem offerunt elementa nostra matheseos universæ, liquet, in tradenda quoque mathesi, terminos accurata definitione explicari, et terminos, qui ingrediuntur definitiones subsequentes, in antecedentibus explicari, nisi aliunde satis intelligatur quæ res iis subjiciantur: principia sufficienter stabiliri; ex definitionibus ac propositionibus in antecedentibus jam evictis propositiones, quoad subiectum et predicatum accurate determinatas, rigorose demonstrari. Ubique ea lex sancte custoditur, ut præmittantur ea, unde cetera intelliguntur, et demonstrantur. Quis ergo non videt methodi mathematicæ easdem esse regulas, quæ sunt methodi philosophiæ?* (1) »

(1) *Wolfio*, Logica, cap. IV del discorso preliminare, § 139.

Ma cosa mai giovano al filosofo le definizioni, se egli non conosce la realtà dell' oggetto definito? E come può conoscerla, se non col soccorso dell' esperienza, o immediatamente osservando co' sensi esterni o col senso interno l' oggetto di cui si tratta, o mediatamente deducendo da' fatti osservati un' esistenza non osservata? Il puro matematico, al contrario, non ha bisogno di ciò: gli basta di poter combinare in un' idea complessa alcune sue idee: non si cura affatto della realtà della cosa definita. Vi sia o non vi sia nella natura un circolo o un quadrato, le proposizioni del matematico su queste figure possono avere la loro verità logica, e la verità logica è l' oggetto del matematico puro, laddove la verità oggettiva è l' oggetto del filosofo. Che cosa mai giovano al filosofo le sole verità speculative, necessarie, identiche, senza i dati dell' esperienza, senza le verità contingenti estranee alla matematica pura? Isolandosi dall' esperienza, potrà dire solamente: Queste sono le relazioni logiche delle mie idee, ma non mai queste sono le relazioni delle cose esistenti. Che cosa mai diviene la filosofia senza l' induzione baconiana, la quale si applica ugualmente a' fatti interni che agli esterni, e consiste nello stabilire, dopo alcune esperienze, una legge generale, colla quale possiamo leggere l' avvenire nel passato ed affermare il passato nell' avvenire? Ora, una tale induzione è estranea alla dimostrazione matematica rigorosa.

Convengo che il filosofo deve legare a' vocaboli di cui si serve una nozione chiara e determinata; convengo ugualmente che egli deve porre un ordine tale fra i suoi pensamenti, che i precedenti diano lume ai seguenti, e servano a spiegarli. Son queste regole di metodo comuni tanto al matematico che al filosofo; ma la similitudine, in alcune cose, non esclude la differenza in altre. I due metodi convengono nel modo di ordinare le rispettive conoscenze; ma non già nella natura delle conoscenze medesime.

Cartesio, nella sua dissertazione sul metodo, stabilisce

le seguenti quattro regole del metodo filosofico. La prima si è, *di non ammetter mai cosa alcuna per vera la quale non conoscasi evidentemente esser tale*; *cioè di schivare attentamente la precipitazione e la prevenzione, e di nulla comprender ne' suoi giudizi, fuorchè quello che sì chiaramente presentasi all' intelletto, che non abbiamo motivo di porlo in dubbio.*

La seconda, *di dividere ciascuna delle difficoltà che si esaminano in quante parti si può, e che son necessarie per isciorle.*

La terza *di condur con ordine i suoi pensieri, principiando dagli oggetti i più semplici e facili a conoscere, per salire a poco a poco, come per gradini, fino a' più composti, disponendo con qualche ordine eziandio quelli che di lor natura l' un l' altro non si precedono.*

La quarta, *di annoverare minutamente e considerare checchessia, di modo che si possa esser certo di nulla ommettere.*

« Queste leggi (osserva Degerando) sono senza dubbio ammirabili e sufficienti alla meditazione, e basterebbero eziandio alla scienza, se la scienza, come ha creduto Cartesio, si riducesse alla meditazione (1).

Sì, la meditazione è necessaria certamente al filosofo, ma gli è insufficiente; egli deve *osservare e meditare*, laddove il geometra puro deve meditar solamente.

Nel 1690 comparve il saggio sull' intendimento umano, dell' illustre Locke. Questo celebre filosofo si propose di far l' analisi dell' umano pensiero, e farlo guidato dalla sola sperienza interna, chiamata *Riflessione*. Egli dunque non stabilì, come Cartesio, la base della filosofia nella riflessione sul proprio pensiero; ma ci diede su questa base estesa analisi del pensiero umano; questa analisi ha certamente molti difetti, ma il filosofo inglese si deve con tutta ragione riguardare come il padre della filosofia sperimen-

(1) *Luogo sopra citato.*

tale dello spirito umano. Cartesio gettò la base, ma Locke fu quegli che costruì su questa base l'edifizio filosofico.

Cartesio riguardò l'idea di Dio come innata, e come tali riguardò ancora altre idee. Locke si propose di rovesciare il cartesianesimo, e di rifare interamente l'intendimento co'materiali della esperienza. Impugnò con molti argomenti la dottrina cartesiana delle idee innate, esistenti nell'anima *a priori*, indipendentemente dalle sensazioni. Egli partì dall' ignoranza assoluta, o, come si dice, dalla tavola nuda. S'impegnò di provare che tutte le nostre idee semplici vengono dalla sensazione e dalla riflessione, cioè da'sensi esterni e dal senso interno. L'esperienza è del filosofo inglese l'unica sorgente da cui l'uomo attigne i materiali del sapere. L'esperienza è, secondo Locke, o esteriore o interiore. Gli oggetti della prima son tutte le cose materiali; quelli della seconda sono le facoltà interiori dell'anima, percepire, dubitare, ragionare, desiderare, volere, ec.

Il saggio sull' intendimento umano di Locke è diviso in quattro libri: nel primo egli combatte l'ipotesi delle idee innate; nel secondo spiega l'origine di tutte le idee derivandole dalla sensazione e dalla riflessione; nel terzo tratta de' vocaboli che sono segni delle nostre idee; nel quarto finalmente, tratta della conoscenza, la quale consiste nella combinazione delle idee.

Da ciò si vede che il piano dell' ideologia di Destutt-Tracy è lo stesso di quella di Locke. Tracy tratta prima dell'origine delle idee, trattando delle facoltà dell'anima; indi tratta dell' espressione delle idee nella sua grammatica generale, e finalmente della combinazione delle idee nella logica. La scuola ideologica francese è dunque la figliuola naturale di Locke.

Ma ritorniamo al metodo che è l'oggetto di questa lezione. Il professore Cousin rimprovera a Locke, che avendo egli adottato il vero metodo di filosofare, che è il metodo sperimentale, non ha ordinato le sue ricerche secondo lo

spirito di questo metodo; che ha principiato dalla quistione sull'origine delle nostre idee, la quale non doveva esser trattata che in secondo luogo, vale a dire dopo l'esame de'fatti dell'intendimento umano nello stato attuale, e quali ce li presenta oggi la coscienza, dividendoli e classificandoli secondo le leggi delle divisioni e delle classificazioni scientifiche.

Ma giova ascoltare un poco lo stesso Cousin: « La quistione dello stato presente delle nostre idee e quella della loro origine sono due quistioni distinte, e tutte e due necessarie per costituire una psicologia completa. Fintanto che la psicologia non ha percorso ed esaurito questi due ordini di ricerche, essa ignora i fenomeni dell'intendimento, perchè non li conosce sotto tutti i loro aspetti; essa non ha il loro segreto. Rimane a sapersi da dove deve cominciare. Bisogna cominciare dal ricercare i caratteri attuali delle nostre idee o dal ricercare la loro origine? perchè per la loro generazione ed il passaggio dallo stato primitivo al loro stato presente, è chiaro che non si può conoscere che dopo aver ben conosciuto e stabilito l'uno e l'altro stato. Ma quale de' due studieremo noi dapprincipio?

« Cominceremo forse, per esempio, dalla quistione dell'origine delle nostre idee? È questo un punto molto curioso, molto importante senza dubbio. L'uomo aspira all'origine di tutte le cose, e particolarmente a quella de'fenomeni che avvengono in lui; e non può esser soddisfatto che dopo aver penetrato sin là. La quistione dell'origine delle idee è incontrastabilmente nello spirito umano; ha dunque il suo diritto nella scienza; essa deve venire a suo tempo, ma deve venire la prima? Sulle prime è ripiena di oscurità. Il pensiero è un fiume che non si rimonta così facilmente; la sua sorgente, come quella del Nilo, è un mistero. Come, in effetto, ritrovare i fenomeni fuggitivi ne' quali si è scolpito il pensiero nascente? Si può forse ciò fare per mezzo della memoria? Ma voi avete obliato

ciò che allora accadeva in voi, perchè non l' osservavate affatto. Si vive, si pensa allora, senza fare attenzione alla maniera con cui si pensa e con cui si vive, e la memoria non rende il deposito che non le si è confidato. Consulterete voi gli altri? Essi sono nello stesso imbarazzo in cui siete. Studierete i bambini? Ma chi svilupperà ciò che accade sotto i veli del pensiero di un bambino? Le diciferazioni di questa natura conducono facilmente a congetture ed ipotesi. Volete forse da ciò incominciare una scienza sperimentale? Egli è evidente, che se cominciate dalla quistione dell' origine delle idee, cominciate dalla quistione più difficile. Ora, se un saggio metodo deve andare dal più al meno noto, dal più facile al meno facile, io domando se esso deve cominciare dalla quistione dell'origine delle idee: prima obbiezione; eccone un'altra. Voi cominciate dal ricercare l' origine delle idee, dunque incominciate dal ricercare l' origine di ciò che ignorate; dei fenomeni che non avete studiati, e di cui non potete affatto dire ciò che sono e ciò che non sono. Qual altra origine potete dunque trovare di essi se non che un' origine ipotetica? E questa ipotesi sarà vera o falsa? È vera? Alla buon' ora, voi avete indovinato giusto. Ma, come la divinazione, anche quella del genio non è un procedimento scientifico, la verità così scoperta non prende affatto posto nella scienza, e non è ancora che una ipotesi. È falsa? Nel luogo della verità sotto la forma viziosa dell' ipotesi, avete solamente un' ipotesi senza verità? In tal caso, ecco ciò che ne risulterà. Come questa ipotesi, cioè questo errore, avrà preso luogo nel vostro spirito, quando verrete a spiegare con essa i fenomeni dell' intelligenza, quale questa è oggi, se essi non sono ciò che dovrebbero essere, per legittimare la vostra ipotesi voi non rinuncierete perciò alla vostra ipotesi e vi sacrificherete la realtà. Locke riconosce e proclama il metodo sperimentale; egli si propone di applicarlo a' fenomeni dell'intendimento, alle idee; ma non avendo conosciuto profondamente questo metodo,

che allora era nell'infanzia, non ha definito tutte le quistioni, alle quali esso dà luogo, non ha ordinato queste quistioni fra di loro; ha ignorato ed ommesso la quistione prima, la quistione sperimentale per eccellenza, cioè l' osservazione de' caratteri attuali delle nostre idee; è caduto subito nel principio in una quistione che avrebbe dovuto differire, la quistione oscura e difficile dell' origine delle nostre idee (1). »

Queste osservazioni sui traviamenti del vero metodo sperimentale sono molto importanti, specialmente se si applicano a' più famosi discepoli della scuola lockiana, Hume e Condillac. Lo stato primitivo dello spirito umano non può certamente essere un oggetto di esperienza. Dove non giungono la percezione empirica attuale e la memoria, non giunge certamente l' esperienza. Intanto Condillac, dopo di avere annunciato che il filosofo deve appoggiare la scienza interna sull' esperienza ed arrestarsi dove l' esperienza si arresta, nel trattato delle sensazioni si pone al di là dell' esperienza; per ispiegare la generazione del pensiero umano, parte dalla ignoranza assoluta: ma lo stato dell'ignoranza assoluta non è l' oggetto nè della percezione empirica attuale, nè della memoria; questo stato è dunque meramente ipotetico. Condillac suppone inoltre uno stato in cui lo spirito umano, unito ad un corpo ed affetto da sensazioni, non percepisce affatto il proprio corpo, nè gli altri corpi esterni. Ora, un tale stato non è certamente a noi rivelato da alcuna esperienza. Nel trattato delle sensazioni di Condillac il metodo sperimentale è dunque violato.

Hume, sebbene scettico, adottò alla cieca l' ipotesi lockiana sull' origine delle nostre idee. Egli credette, che l' idea di *causa efficiente*, cioè di una causa che fa esistere o produce qualche cosa, non può derivare nè dalla sensazione, nè dalla riflessione; e da ciò concluse che noi non

(1) *Cours de l' histoire de la Philosophie*, *lez.* 16.

abbiamo questa idea. Ma si è replicato a questo filosofo: intima coscienza ci attesta che noi abbiamo questa idea di causa efficiente; se essa non può esser derivata dalla sensazione nè dalla riflessione, fa d'uopo concludere che vi sono idee, le quali non derivano dalle due sorgenti enunciate, e che l'ipotesi lockiana sull'origine delle idee essendo contraria a fatti incontrastabili, è falsa. Questo raziocinio è legittimo ed interamente esatto. Non dobbiamo negare un fatto incontrastabile, perchè ne ignoriamo l'origine, molto meno perchè esso distrugge una nostra ipotesi: appartiene a' fatti il render legittima un'ipotesi, e non all'ipotesi il provare i fatti. Vi farò conoscere in altra lezione, che il raziocinio di Hume contiene due errori di fatto: il primo si è, che noi non abbiamo un'idea della causa efficiente; il secondo, che questa idea non può derivare dall'esperienza. Ma lasciando questa quistione a suo luogo, possiamo stabilire essere un'esatta regola del metodo di osservazione, *che nella scienza del pensiero umano noi dobbiamo cominciare dall'esame dello stato attuale del nostro spirito, per indi passare a dedurre, per quanto da noi si può, lo stato primitivo dello stesso.*

LEZIONE VIII.

SI STABILISCONO LE REGOLE DEL METODO FILOSOFICO: SI TRATTA DELL'USO DELL'AUTORITA' IN FILOSOFIA.

Abbiamo esaminato le principali definizioni della filosofia, e ne abbiamo dimostrato i difetti. Abbiamo in seguito stabilito la nostra definizione, la quale dimostra quale deve essere lo scopo della filosofia, e quale la sua influenza negli altri rami dell'umano sapere. Dopo ciò, abbiam trattato del metodo filosofico, ed abbiam fatto vedere le differenze che passano fra questo metodo e quello della ma-

tematica pura. Abbiamo inoltre mostrato come adottando il metodo filosofico, che è il metodo sperimentale, i filosofi hanno errato nell' ordinare le ricerche della filosofia, poichè non debbesi incominciare dall' esame dello stato primitivo dello spirito umano e dall' origine delle nostre conoscenze; ma dall' esame dello stato attuale, per indi passar poi a quello dello stato primitivo e dell' origine delle nostre idee, che sono gli elementi delle nostre conoscenze.

Ecco, in conseguenza delle antecedenti discussioni quali sono le regole del nostro metodo. Noi ammettiamo le quattro regole del metodo enunciato da Cartesio, e di cui abbiamo parlato nell' antecedente lezione, ma le ammettiamo con alcune limitazioni riguardo alla prima ed alla terza: cioè noi conveniamo che non si deve ammettere cosa alcuna per vera, la quale non conoscasi evidentemente esser tale; ma distinguiamo due specie di verità primitive: quelle di fatto o sperimentali, e le speculative o necessarie e semplicemente logiche; e non attribuiamo a queste alcun valore reale, prima che l' esperienza ci dia l' ipotesi che esse racchiudono. Conveniamo che si debba incominciare dagli oggetti i più facili a conoscere; ma non ammettiamo, che questi sieno sempre i più semplici: molte volte, per non dir sempre, gli oggetti i più facili, e che a noi si presentano i primi, sono gli oggetti complessi; ed i semplici si fanno a noi conoscere mediante l' attenzione e l' analisi che si eseguisce sugli oggetti complessi, così per cagion di esempio, è più facile conoscere il corpo che la linea ed il punto, e più generalmente è più facile conoscere il particolare che il generale.

Il metodo che noi seguiamo, è il metodo sperimentale; e però incominciamo dall' osservazione de' fatti, non già dalle definizioni.

Da ciò segue, che dobbiamo incominciare dall' esame dello stato attuale dello spirito umano, e quest' esame deve servirci di fondamento per dedurre l' origine delle nostre idee.

Aggiungiamo a queste regole l'altra di non confondere ciò che è veramente sperimentale con ciò che si deduce dall' esperienza. Così, per cagion di esempio, è una verità sperimentale che i nostri voleri sono seguiti da certi moti che si appellano volontarii: ma non è una verità sperimentale che la nostra volontà sia la cagione efficiente di questi moti. Tutte queste regole, di cui abbiam parlato, si possono enunciare così:

1.° Non si ammettano tra i principii della filosofia, se non che quelle proposizioni le quali hanno un'evidenza immediata, sia di fatto, sia logica.

2.° Non si dia alle proposizioni *a priori*, che sono immediatamente o mediatamente evidenti, alcun valore reale prima che l' esperienza ne verifichi l'ipotesi.

3.° Nell' osservare un fatto bisogna badare a non aggiungergli alcuna circostanza che l'esperienza non ci mostra, e a non ommettere alcuna di quelle che la stessa esperienza ci mostra.

4.° Si divida ciascuna difficoltà che si esamina, in quante parti si può, e che son necessarie per isciorla.

5.° Si conducano con ordine i proprii pensieri, principiando dagli oggetti i più facili a conoscersi, e passando a' più difficili; incominciando, per dir la cosa altrimenti, dal noto, e passando gradatamente all'ignoto, si dispongano con qualche ordine eziandio quei pensieri che di lor natura l' un altro non si precedono.

6.° Nel passare da un'altra proposizione, si badi a due cose: primieramente, che le proposizioni sieno connesse, sinchè la catena non sia interrotta e non presenti alcun vacuo; secondariamente, che dal passaggio di grado a grado si serbi sempre la prima chiarezza ed evidenza, così in ciascuna proposizione che nella sua connessione colla proposizione antecedente, di modo che ciascuna proposizione sia dimostrata tosto che essa è compresa, e che essa sia compresa tosto che sarà enunciata.

7.° Essendo lo stato attuale dello spirito umano più fa-

cile a conoscere dello stato primitivo dello stesso, si cominci nella filosofia dell' esame dell' attuale, per poi passare al primitivo.

8.° Non si confondano le verità sperimentali colle deduzioni, che si appoggiano su di esse.

Si domanda: se uno o più filosofi di grande rinomanza ci danno alcune proposizioni come principii incontrastabili o come evidentemente dimostrate, dobbiamo forse ammetterle come tali sulla loro asserzione, senza prima esaminarle per vedere se son tali? La risposta a questa domanda si è, che la filosofia deve essere unicamente appoggiata sull' evidenza immediata, e sulla dimostrazione. « Il metodo di cui Pitagora si serviva per istruire i suoi discepoli è interamente indegno di un filosofo. Egli li obbligava ascoltarlo, senza nulla dire, durante lo spazio di cinque anni, dopo del qual tempo avevano il permesso di trattenersi con lui se era contento di loro. Ma ciò era il mezzo di riempire il loro spirito di pregiudizi, e far loro ricevere tutte le sue opinioni per la sola ragione che erano da lui credute vere, maniera miserabile di cercar la verità; in fatti, allorchè i discepoli di Pitagora disputavano su qualche materia, colui che poteva far vedere che questo filosofo aveva deciso in suo favore, chiudeva la bocca al suo avversario per mezzo di queste parole. *Il maestro l'ha detto.* Non era dunque per mezzo della ragione che questi poveri discepoli si determinavano ad abbracciare un sentimento piuttosto che un altro: ma per mezzo dell' autorità (1). »

« *Nec vero probare soleo id, quod de Pythagoreis accepimus, quod ferunt, si quid affirmarent in disputando, cum ex iis quæreretur, quare ita esset, respondere solitos,* ipse dixit: *ipse autem erat Pythagoras. Tantum opinio* præiudicata *poterat, ut etiam sine ratione valeret auctoritas* (2). »

(1) Discorso sulla filosofia, premesso alla filosofia di Regis.
(2) *Cicero* de natura *Deorum*, lib. 1, cap. V.

Socrate, in seguito, proclamò la libera riflessione su ciò che si dice e sul proprio pensiero, e fu come abbiamo osservato, il fondatore della vera filosofia.

Verso il dodicesimo secolo si formò quella filosofia che si nomina ordinariamente *scolastica*, perchè s'insegnava nelle pubbliche scuole. Questa filosofia venne dalla lettura degli Arabi, i quali avendo conquistato una gran parte del mondo, comunicarono il loro genio e la loro maniera di ragionare non solamente ai popoli che erano sotto la loro dipendenza, ma eziandio a quelli che ebbero qualche commercio con essi, cioè a tutta l' Europa; perchè come gli Arabi studiavano la filosofia all' incirca dopo il nono secolo, la fecero conoscere a' popoli sommessi al loro impero, il quale si estendeva dalle Indie sino alla Spagna, e gli Spagnuoli apportarono in Francia ed in Italia i commentarii che Averroe, il più sottile di tutti i filosofi arabi, aveva composto sugli scritti di Aristotile. Si acquistò una sì profonda venerazione per Aristotile, che tosto che s' immaginava che un sentimento era nelle opere di lui, si riceveva ciecamente, e come ciascuno credeva che il suo sentimento fosse quello di questo filosofo, non dubitava affatto che non fosse il vero sentimento conforme alla ragione, quando ancora fosse stato molto stravagante ed assurdo.

Cartesio, il quale, come abbiamo detto, ristabilì la filosofia sulla riflessione interiore, doveva proclamare la libertà di filosofare, e rigettare il giogo dell' autorità in filosofia. Ma, per onor dell' Italia e della verità, debbo dire che Mario Nizolio, prima di Cartesio, incominciò a proclamare in Italia la libertà di filosofare; nell' opera *De veris principiis et vera ratione philosophandi*, egli scrive quanto segue: « *Generale principium veritatis est libertas et vera licentia sentiendi ac judicandi de omnibus rebus, ut veritas ipsa rerumque natura postulat. Hoc est, ut is qui recte philosophari studet, ante omnia liberum se conservet, ac solutum ab omni philosophorum secta, nec ulla cujuspiam viri, quamlibet magni, doctrinæ fama ita*

teneatur astrictus, et quasi compeditus, qui quæ ipsi pro rei veritate probanda, aut improbanda videbuntur, ea libere, et sine ullo impedimento probare, aut improbare possit (1). »

Ma sarebbe un errore il dedurre, da ciò che abbiamo detto, non doversi affatto leggere le opere degli scrittori filosofi che ci hanno preceduto o che attualmente scrivono sulle materie filosofiche.

Non è la stessa cosa il riconoscere, in seguito dell'esame, che le dottrine, le quali ci sono chiaramente proposte, van perfettamente di accordo colla ragione, e lo scoprire queste stesse verità, allorchè non se n' è giammai inteso parlare. Ciascuno può osservare che egli riceve un gran numero di verità dalla bocca altrui, che giudica conformi alla sana ragione, e che intanto non avrebbe scoperto co' soli propri lumi. La verità naturale e primitiva non è molto facile ad essere ricavata dalla sua sorgente. Wolfio osserva che noi possiamo avere della cognizione filosofica di un filosofo , la cognizione istorica e la filosofica. Ne abbiamo la cognizione istorica, quando solamente sappiamo che un tal filosofo insegna la tal dottrina, senza conoscere le ragioni sulle quali questo filosofo appoggia la sua opinione; oppure conoscendole, e non vedendo chiaramente la conseguenza fra le premesse e la proposizione da questo filosofo sostenuta. Ne abbiamo poi la cognizione filosofica, allora che sappiamo dimostrare la proposizione medesima. Ciò può avvenire, sia dimostrando ciò che un altro si è contentato semplicemente di asserire; sia rigettando come insufficiente la dimostrazione altrui, e dandone noi una diversa; sia eziandio adottando, perchè conosciuta come valevole, la dimostrazione che altri ha dato alla proposizione in esame.

La lettura dunque e l' esame delle opere degli altri filosofi, non solamente è utile per colui che vuol conoscere

(1) Lib. I, cap. de vera rat. phil.

la verità e fare progressi nella scienza; ma credo doversi riputare come necessaria. Anzi aggiungo, che la cognizione degli errori altrui non lascia di essere, pel pensatore profondo, una sorgente d'istruzione. L'errore è uno de' mezzi analitici di trovar la verità. Gli errori di coloro che ci hanno preceduto, han risparmiato i nostri. Su questa ragione appoggiato, Bacone desiderava che per lo accrescimento delle scienze umane, si eseguisse un' istoria letteraria completa ed universale.

Dopo il risorgimento delle lettere e delle scienze, i filosofi non filosofarono più coll' autorità, ma colla ragione. Non disprezzarono Aristotile; ma non vollèro credere sulla semplice parola di lui. Non seguirono i sentimenti del filosofo macedone, se non quando videro che erano conformi alla verità.

Vi sono nondimeno oggi alcuni ammiratori dell' antichità, i quali pretendono che l' antichità occupa ed occuperà sempre il più alto posto in quasi tutte le scienze; tutto ciò che noi possiamo fare, essi dicono, si è di scoprire le sublimi verità che sono racchiuse nelle opere degli antichi; non dobbiamo aspirare di giungere ad un punto più sublime di quello a cui essi sono giunti; noi saremo felici se dopo aver passato tutta la nostra vita a consultare questi eccellenti originali, sapremo tutto quello che hanno voluto insegnarci. Ma su cosa si fonda questa gran differenza che si vuole esservi fra gli antichi e noi? Non vivevano forse su questa terra ove noi viviamo? Non respiravano forse l' aria stessa che noi respiriamo? Non abbiamo noi uno spirito dotato delle stesse facoltà di percezione, e capace di distinguere il vero dal falso come essi lo avevano? Si può dire con Fontanelle, che tutta la quistione della preeminenza fra gli antichi ed i moderni si riduce a sapere, se gli alberi, che erano altre volte nelle nostre campagne, erano più grandi di quelli che oggi vi sono: « se gli antichi (dice l' autore citato,) avevano più spirito di noi, i cervelli dunque di quel tempo erano me-

glio disposti de' nostri. Ma in virtù di qual cosa i cervelli di quel tempo erano meglio disposti de' nostri? Gli alberi di allora avrebbero dovuto eziandio essere più grandi e più belli, poichè se la natura era allora più giovane e più vigorosa, gli alberi ugualmente che i cervelli degli uomini avrebbero dovuto partecipare di questa gioventù (1). »

La retta ragione, deponendo qualunque pregiudizio, ci dice che la lettura degli antichi è utilissima al filosofo, per conoscere la storia dello spirito umano: che leggendoli deve esaminarli, ricevere le verità che insegnano, e rigettare gli errori in cui son caduti; e rigettando questi, gli è utile, ad oggetto di perfezionare la scienza, il risalire alla loro origine; che se l'antichità vanta con ragione spiriti sublimi, i tempi moderni ne vantano ugualmente collo stesso dritto. Se Euclide ed Archimede erano grandi ingegni in matematica, chi mai dirà che Cartesio, Pascal, Newton, Leibnizio, Eulero, Galileo erano, in ingegno matematico, inferiori ai nomati sommi geometri dell'antichità? Riguardo poi alla somma delle conoscenze è indubitato che questa è maggiore ne' moderni che negli antichi. L'uomo è destinato a perfezionarsi. Gl'individui del genere umano si comunicano scambievolmente le loro conoscenze, ed un' età trasmette all'età seguente, la quale, alle scoperte che riceve, aggiunge le proprie, ed aumenta così la somma delle umane conoscenze.

È vero nondimeno, che alcune cause accidentali arrestano non solamente il progresso dell'umano sapere, ma giungono quasi ad estinguerlo, come è avvenuto fra noi per le invasioni ed incursioni de' barbari del settentrione. Ma quando queste cause non hanno esistenza, il genere umano progredisce nelle cognizioni. E sempre è vero, che

(1) *Fontanellè,* nella digressione sugli antichi ed i moderni, dopo il suo discorso sulla natura dell'egloga.

un uomo, il quale conosce ciò che hanno conosciuto gli antichi, è nel caso di poter aggiungere nuove conoscenze alla somma delle antiche.

LEZIONE IX.

SI TRATTA DELLE DUE SPECIE DELLE UMANE CONOSCENZE, CIOÈ DELLE CONOSCENZE NECESSARIE E DELLE CONTINGENTI.

Seguendo le leggi del metodo, da noi antecedentemente stabilito, dobbiamo esaminare lo stato attuale delle umane conoscenze.

È un fatto, che noi abbiamo delle conoscenze certe. Ciascuno è certo, come abbiam veduto, della propria esistenza e del proprio pensiero. Ogni uomo che fa un giudizio, che è affetto da un vivo desiderio, che forma la risoluzione di fare una cosa, conosce con certezza che vi è in lui il tal giudizio, il tal desiderio, il tal volere. Ogni uomo conosce con certezza che un pezzo di metallo quale siasi, non sostenuto, cade; che il fuoco posto vicino alla neve, questa si scioglierà in acqua. Ogni uomo conosce con certezza, che tre, unito a due, è uguale a quattro unito ad uno.

Ma troviamo negli stessi esempi rapportati, che la certezza si stabilisce in noi di più maniere differenti. Primieramente, ella può essere stabilita per mezzo di un fatto, di un'esperienza qualunque, il cui risultamento ci dà una conoscenza particolare e limitata acciocchè immediatamente cada sotto il nostro senso interno o sotto i nostri sensi esterni. Così, quando conosco l'esistenza di un particolare giudizio in me, di un particolare desiderio, di un particolare volere, io ho la certezza dell'esistenze di tali particolari modificazioni nel mio spirito immediatamente per mezzo del senso interno o dell'esperienza interna. Quando

io son certo che il fiume presente a'miei occhi è torbido, che la casa ove abito, la città ove dimoro esistono, ho la certezza dell'esistenza di tali cose per mezzo de' miei sensi esterni o dell'esperienza esterna. L'oggetto immediato dell' esperienza quale siasi son sempre le cose particolari.

Secondariamente, la certezza può trovarsi in noi stabilita avanti il fatto o l' esperienza di un dato caso particolare, sebbene non antecedentemente all'esperienza di tutti gli altri casi simili. Io son certo che una pietra che tengo in mano cadrà se la lascio, che il fuoco presente ai miei sensi scioglierà in acqua un pezzo di neve a cui l'avvicinerò. Questa sorta di certezza precede il fatto particolare, ma non precede tutti i fatti simili. È necessario che io abbia veduto antecedentemente cadere altri corpi non sostenuti, per poter esser certo che la pietra, che tengo nella mano, da me lasciata e non sostenuta, cade: è necessario che io abbia sperimentato antecedentemente, che altri fuochi particolari avvicinati ad altre nevi, sono stati presenti a'miei sensi, abbiano sciolte queste in acqua per poter esser certo che ciò avverrà in questo caso particolare che ho attualmente in veduta.

Avviene tutto altrimenti dalla certezza che accompagna, per esempio, queste proposizioni: *Tre unito a due è uguale a quattro unito ad uno; due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse; il tutto è maggiore di ciascuna delle sue parti; due linee rette non chiudono spazio; tutti i raggi di un circolo sono uguali.* La certezza di tali proposizioni si stabilisce antecedentemente all' esperienza ed indipendentemente dall'esperienza: essa è appoggiata sulla semplice comparazione delle mie idee.

Vi è di più fra le proposizioni, da me recate per esempio, una importante differenza: essa consiste in questo, che nelle due prime specie lo spirito è certo che la cosa è così; ma non già che essa è necessariamente così. Così, quando osservo in me stesso un volere, posso dire sola-

mente: *Vi è in me un tal volere; ma non posso dire: vi è in me necessariamente il tal volere;* poichè ciascun volere particolare può in me esservi e non esservi; quando osservo in me un pensiero, posso dire solamente: *Vi è in me attualmente il tale pensiero;* ma non già: *Vi è necessariamente;* poichè avrei potuto pensare ad un' altra cosa diversa da quella a cui penso attualmente. Similmente quando io osservando il fiume presente a' miei occhi, giudico che esso è torbido, non posso dire che esso è tale necessariamente; ma solamente che è tale, poichè non percepisco alcuna necessità che esso sia torbido.

« La moltitudine (osserva saviamente d'Alembert) assuefatta a veder cader un corpo tostochè non è sostenuto, crede che questa sola ragione basta per obbligare il corpo a discendere. Ma è facile di distrugger questo pregiudizio con una riflessione molto semplice. Supponiamo un corpo collocato sopra una tavola orizzontale; perchè non si muove esso orizzontalmente lungo la tavola, giacchè nulla l' impedisce? Perchè non si muove dal basso in alto giacchè nulla si oppone al suo moto in quella direzione? Perchè finalmente si muove dall' alto in basso in preferenza di ogni altra direzione, poichè per sè stesso è evidentemente indifferente a muoversi in una direzione piuttosto che in un' altra? Non avviene dunque senza ragione, che i filosofi si sorprendono di veder cadere una pietra; e questo fenomeno, tanto comune, è in fatti uno de' più maravigliosi che ci presenta la natura (1). »

Hume ha fatto osservazioni simili; ed io stimo utile, per farvi chiaramente intendere la distinzione importante delle conoscenze contingenti e necessarie, di trascriverne alcune. « La solidità, l'estensione, il moto, sono tante qualità semplici in sè stesse: esse non indicano alcun altro evento che ne possa essere il risultamento. La scena dell'universo è soggetta a perpetuo cangiamento: gli oggetti si seguono

(1) *D'Alembert*, Élémens. de phil. n. XVI.

in una continua successione: ma il potere o la forza, che anima la macchina intera, sfugge a' nostri sguardi, e le qualità sensibili de' corpi nulla hanno che ce le possa scoprire. Sappiamo pel fatto, che il calore è inseparabile dalla fiamma; ma possiamo noi congetturare o immaginare eziandio ciò che ve lo unisce? Presentate al più esperimentato ragionatore che sia uscito dalle mani della natura, all'uomo, che essa ha dotato della più alta capacità, un oggetto che gli sia affatto nuovo; lasciate che egli esamini scrupolosamente tutte le sue qualità sensibili; io lo sfido, dopo codesto esame, a poter indicare una sola delle sue cause od un solo de' suoi effetti. Le facoltà dell' animo di Adamo novellamente creato, fossero pure state più perfette ancora di quello che furono, non lo ponevano perciò in istato di concludere, dalla fluidità e dalla trasparenza dell'acqua, che questo elemento potrebbe soffocarlo; nè dalla luce e dal calore del fuoco, che sarebbe capace d'incenerirlo (1). »

È dunque incontrastabile, che noi abbiamo conoscenze, cioè che formiamo giudizi co' quali pensiamo solamente che una cosa è così; ma non già che essa è necessariamente così: e che questi giudizi sono di due specie, alcuni sono particolari, altri sono universali, e comprendono eziandio tutti i particolari simili non osservati.

Ma è ugualmente incontrastabile che noi formiamo giudizi ne' quali affermiamo, o neghiamo necessariamente ciò che affermiamo o neghiamo. Non solamente noi pensiamo *che due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse;* ma pensiamo eziandio che sono necessariamente uguali fra di esse, e possiamo esprimere un giudizio tale così: *Due quantità uguali ad una terza sono necessariamente uguali fra di esse.* Non solamente pensiamo, *che due linee rette non chiudono spazio;* ma pensiamo che è impossibile che lo chiudano, e possiam esprimere questo giudizio così: *È*

(1) *Hume*, Saggi filosofici sull'intendimento umano, saggio 7 e 4.

impossibile che due linee rette chiudano uno spazio; oppure: *È necessario che due linee rette non chiudano alcuno spazio.*

Tutte le proposizioni dell'aritmetica e della geometria sono accompagnate da questa necessità.

Abbiamo detto che il giudizio è un pensiero, col quale noi pensiamo che un oggetto è o non è di tale o tal maniera. Nel giudizio dunque si comprende il pensiero di un oggetto, e quello di una qualità che all'oggetto si attribuisce o che dall'oggetto si nega. Il giudizio suppone perciò due pensieri: quello di un oggetto di cui si giudica, e quello di ciò che si giudica di questo oggetto. L'oggetto di cui si giudica, si chiama *il soggetto del giudizio*; la qualità che a questo soggetto si attribuisce, o che da questo soggetto si separa, chiamasi *il predicato* o *l' attributo del giudizio.* Il pensiero del soggetto e quello del predicato, quando si considerano come disgiunti da qualunque affermazione o negazione, si chiamano *idee, nozioni, concetti, percezioni*, e costituiscono la prima operazione dell' intelletto, chiamata dai logici antichi e moderni la *semplice apprensione.*

Le nozioni del soggetto e del predicato costituiscono *la materia* del giudizio.

L'atto della mente, che unisce il predicato al soggetto, o che separa il predicato dal soggetto, costituisce la *forma* del giudizio.

Il giudizio è o *affermativo* o *negativo.* È affermativo, quando lo spirito attribuisce il predicato al soggetto; è negativo, quando egli separa il predicato dal soggetto. Il giudizio espresso colle parole si chiama *proposizione*; la proposizione, in conseguenza, è o *affermativa* o *negativa. Il sasso è pesante; il sasso non è sensitivo*: la prima proposizione è affermativa, la seconda è negativa.

La proposizione è *contingente,* quando esprime un giudizio contingente. Essa è *necessaria*, quando esprime un giudizio necessario. Un giudizio affermativo è *contingente*,

quando negando il predicato del soggetto, l'idea del soggetto non si toglie, ma rimane. Un giudizio affermativo è *necessario*, quando negando il predicato del soggetto, l' idea del soggetto si distrugge.

Un giudizio negativo è *contingente*, quando affermando il predicato del soggetto, l'idea del soggetto non si distrugge, ma rimane; il giudizio negativo è *necessario*, quando affermando il predicato del soggetto, l' idea del soggetto si toglie. Intendendo per *corpo* un' estensione limitata, solida, impenetrabile, togliendo il peso, l' idea di un' estensione limitata, solida, impenetrabile non si distrugge affatto, ma rimane, ed il peso si concepisce come una cosa aggiunta all' estensione limitata, solida, impenetrabile. La proposizione poi: *Il corpo pesante non sostenuto cade*, cioè *è cadente* verso il centro della terra, è necessaria, poichè se negate che un tal corpo sia cadente, negate insieme che esso sia pesante; poichè *esser pesante* significa muoversi naturalmente verso il centro della terra, e perciò negate un elemento costitutivo dell' idea complessa di *corpo pesante*, distruggete, in conseguenza, tale idea.

La proposizione: *L' acqua del mare non estingue la sete*, è contingente; poichè se voi dite: *L' acqua del mare estingue la sete*, attribuendo all' acqua del mare la qualità di estinguer la sete, non distruggete la idea che gli occhi ed il tatto vi danno dell' acqua del mare. La proposizione poi: *Due linee rette non chiudono spazio*, è necessaria, poichè se affermate che due linee rette chiudono spazio, distruggete l' idea di due linee rette. Ciò che si presenta al nostro spirito come assolutamente necessario, si presenta eziandio come assolutamente universale, cioè come essendo tale in ogni tempo; poichè se non fosse tale in ogni tempo ed in ogni luogo, l' opposto dell' assolutamente necessario sarebbe possibile; ma ciò di cui l' opposto è possibile non è necessario. Le conoscenze necessarie hanno dunque un' universalità assoluta. Sarà sempre e dappertutto certo per l' uomo, che due quantità uguali

ad una terza sono uguali fra di loro; che il tutto è maggiore di ciascuna delle sue parti; che è impossibile una superficie quadrata e circolare insieme; che è impossibile chiudere uno spazio con due linee rette. L'universalità assoluta di queste conoscenze è una conseguenza della loro necessità.

Essendo l'universalità assoluta delle conoscenze necessarie una conseguenza della loro necessità, ed essendo questa necessità un risultamento della comparazione delle nostre idee, ne segue che tali conoscenze sono interamente indipendenti dall' esame de' particolari che comprendono nella loro universalità, e perciò assolutamente indipendenti dall' esperienza. Tali conoscenze si chiamano perciò *conoscenze a priori*, *conoscenze pure*, *razionali*, *metafisiche*, *speculative;* denominazioni tutte, che incontrandosi ne' libri de' filosofi che trattano dell' umana intelligenza, è necessario che di esse s' intenda il significato.

Da ciò segue pure, che per apprendere un sistema qualunque di conoscenze *a priori*, come, per esempio, l' aritmetica, la geometria, non è necessaria l' osservazione, ma solamente la meditazione. Di questa sola ha bisogno il puro geometra.

Avviene tutto altrimenti nelle conoscenze contingenti. Voi avete bisogno, per acquistarle, di consultare la esperienza sia esterna, sia interna, secondo la natura delle cose che sono l' oggetto del vostro studio; è necessario abbandonare il mondo ideale ed ipotetico, e consultare il mondo de' sensi, osservandolo attentamente. Ciò non ostante (così io nella mia logica pura) se non prenderete le dovute precauzioni, correrete rischio di abbracciare l'errore che volete sfuggire, o di non prendere la verità che bramate conoscere. Un negro che non è giammai sortito dal mezzo dell'Africa, che non ha veduto altri uomini che quelli della sua nazione, e che non ha inteso parlare degli altri popoli, senza dubbio crede fermamente che tutti gli uomini sono Negri, ed ha di questa proposizione la certezza la più forte,

che possa derivare dal fatto e dall'esperienza. Un giorno egli vede uomini bianchi; l'abitudine produce in lui la sorpresa, ma la sua ragione non soffre alcuna ripugnanza; egli vede qualche cosa d'insolito, ma non vede un impossibile, e si abitua al bianco, come si era abituato al nero. Sarebbe lo stesso per noi, se non avessimo mai avuto conoscenza dell'esistenza de' Negri, e che giugnessimo a discoprirli. Siamo certi o almeno crediamo esserlo che non vi è alcun popolo di color verde. Intanto che cosa vi sarebbe d'impossibile e di assurdo, se si scoprisse qualche giorno un'isola, in cui gli abitanti avessero la tinta verde?

In tutte le nazioni colte che al presente abitano l'Europa, si trova che uno de' mezzi, di cui i dotti di queste nazioni si servono per comunicare agli altri le loro scoperte e farle passare a' secoli futuri, si è la stampa; ma v'inganrereste nel credere che questo mezzo abbia avuto esistenza in tutti i tempi. La storia vi fa conoscere che la stampa è un'invenzione di fresca data. Non dobbiamo dunque credere che le cose sieno dappertutto come sono in alcuni luoghi, e che sieno state sempre nel passato come sono nel presente. Ma segue forse da ciò che abbiam detto, che non abbiamo alcun mezzo di stabilire, sull'esperienza, verità universali in tutto il rigor del termine?

Un moderno filosofo, il quale ha ben conosciuto la differenza fra le proposizioni universali necessarie e le proposizioni universali contingenti, sembra voler contrastare a queste la certezza, e volere ad esse accordare una semplice ma forte probabilità: ecco le sue parole: « L'esperienza non può giammai dare che una certezza condizionale, limitata, congetturale; essa non può fondare che induzioni, analogie, probabilità, ma in alcun caso non può stabilire principii di una certezza necessaria ed universale, de' principii che non ammettano nè modificazioni, nè eccezioni. Noi concluderemo, che l'esperienza non può esser la sorgente che di conoscenze *istoriche*; che le proposizioni dedotte da essa non hanno che una certezza con-

getturale, ipotetica, condizionale, che mai una certezza assoluta, incondizionale, necessaria, non può risultare dall' esperienza ... La certezza *analogica* non ha potuto nascere che dalla moltiplicità de' casi simili; dopo mille esperienze essa non è pervenuta che a tentativi, a sole congetture: e non ha potuto condurci che ad una vacillante induzione. Al contrario la certezza *apodittica*, che ritrovo in un gran numero delle mie conoscenze, in un gran numero di assiomi e di principii fondamentali, cammina con un passo sicuro, decide avanti ogni esperienza, decide per tutti i casi senza composizione, senza restrizione (1). »

Ma bisogna distinguere la quistione del fatto dalla quistione del diritto. È un fatto, che lo spirito umano, in seguito dell'osservazione di alcuni casi particolari, stabilisce una legge generale della natura, e l'applica con certezza e senza dubitare a' casi futuri non osservati? Ecco ciò che io chiamo la quistione del fatto, ora si domanda: Questa aspettazione del futuro simile al passato è legittima? Ecco la quistione del diritto.

Riguardo alla quistione di fatto, è certo che lo spirito umano, dopo l' osservazione di alcuni casi particolari, stabilisce una proposizione generale; e poi applica questa a tutti i casi particolari compresi nella proposizione generale, i quali non sono stati osservati, e così egli prevede il futuro nel passato. Avendo osservato, per cagion d'esempio, alcune volte che un certo corpo chiamato *pane* è nutritivo, egli stabilisce la proposizione e la legge generale che ogni corpo il quale è simile a quelli a cui noi abbiamo dato il nome di *pane*, è nutritivo. Egli dice: *Il pane che ho mangiato mi ha nutrito*; *il pane che mangerò mi nutrirà. Il sasso che ho tenuto in mano, avendolo lasciato, è caduto; ogni sasso non sostenuto cadrà.*

Un fatto essendosi presentato alcune volte a noi con tal carattere, in tali circostanze, abbiamo giudicato, che se

(1) Philosophie de Kant. par *Villers* 1. part. art. IX.

questo stesso fatto si presenterà di nuovo in circostanze analoghe, esso avrà lo stesso carattere. Noi dunque abbiamo generalizzato il carattere particolare del fatto osservato: invece di discendere dal generale al particolare, ci siamo innalzati dal particolare al generale. Questo carattere generale è ciò che si appella una *legge*. Questa legge non l'abbiamo dedotta da una legge più generale; ma l'abbiamo tirata da esperienze particolari. Questa specie di conoscenza chiamasi *conoscenza induttiva o analogica*.

Lo spirito, nello stabilire la legge, si innalza dal particolare al generale; ma nell'applicarla scende dal generale al particolare; egli dice: *Alcuni sassi non sostenuti son caduti; ogni sasso dunque non sostenuto cadrà*. Dice ancora: *Ogni sasso non sostenuto cadrà; questo sasso, che io tengo in mano, lasciandolo, cadrà pure.*

Non solamente il volgo, ma i dotti pensano a questo modo, e fanno uso della conoscenza induttiva. Domandate al medico perchè egli ordina chè il tale ammalato prenda la manna; vi dirà, perchè vuole purgarlo; egli ha osservato, che alcuni corpi particolari chiamati *manna*, bevuti, han purgato coloro che gli hanno bevuti; ha stabilito la legge, che ogni manna è purgativa; ed applica questa legge a tutti i casi particolari. Della quistione di diritto, cioè della certezza e della legittimità di questa induzione, parleremo appresso. In seguito di ciò che ho detto, le nostre conoscenze possono dividersi così: le conoscenze sono o *contingenti* o *necessarie*. Tanto le une che le altre sono o *primitive* o *dedotte*.

Le conoscenze primitive contingenti son tutte particolari. Le dedotte contingenti sono o particolari o universali. Se odo nella vicina stanza la voce di un mio amico, deduco subito la presenza di lui in questa stanza. È questa una conoscenza particolare dedotta. Quando dal vedere che alcuni sassi non sostenuti cadono, deduco la legge generale, che ogni sasso non sostenuto cade, la conoscenza contingente dedotta è generale. Le conoscenze necessarie son

tutte universali, come sarà più ampiamente spiegato in appresso.

LEZIONE X.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA, DEL RAZIOCINIO CONSIDERATO RIGUARDO ALLA MATERIA ED ALLA FORMA.

Abbiamo stabilito nella lezione antecedente, che le nostre conoscenze, ossia i nostri giudizi, poichè, secondo me e secondo altri filosofi, questi due vocaboli, *giudizio* e *conoscenza* o *cognizione*, indicano lo stesso pensiero, che le nostre conoscenze, dico, sono di due specie, alcune son contingenti, altre sono necessarie. Abbiamo inoltre osservato, che le stesse sono primitive o dedotte.

Le conoscenze dedotte sono illazioni di un raziocinio o di più raziocini; ma che cosa è mai il raziocinio? Ho detto che il raziocinio consiste a dedurre un giudizio da altri giudizi. Ho detto eziandio che il giudizio è un pensiero, con cui noi pensiamo che un oggetto è o non è di tale o tal maniera. Ma non ho detto ancora che i giudizi *a priori* si limitano ad affermare una semplice relazione fra le nostre idee, e che non si riferiscono alle cose esistenti? Sembra in conseguenza, che la definizione del giudizio, colla quale abbiamo detto esser esso un pensiero con cui pensiamo che un oggetto è o non è di tal o tal maniera, non possa applicarsi a' giudizi necessari, in cui l' idea, che è il soggetto del giudizio, non si riferisce ad alcun oggetto.

È facile di dileguare l' equivoco, e di porre la dovuta chiarezza nelle nostre proposizioni. Noi non possiamo avere alcun pensiero, senza pensare a qualche cosa. Allorchè voi dite: *Io penso*; posso tosto domandarvi: *A che cosa pensate voi*? Ogni pensiero, ed in conseguenza ogni nozione, idea o concetto, si riferisce essenzialmente e di sua

natura ad un oggetto qual siasi. Avere un concetto e nulla concepire è una contraddizione; avere un' idea, la quale non sia idea di alcuna cosa, è un impossibile.

Consultiamo la coscienza. Allorchè percepisco il *me*, che ha attualmente un pensiero qualunque, questa percezione interiore si riferisce ad un oggetto reale presente; allorchè mi ricordo di essere stato affetto da sensazioni dolorose, di cui nel momento presente son privo, io ho la percezione di una cosa reale, ma che fu e non è; la mia idea si riferisce ad un oggetto reale, ma passato; se penso di dover fare qualche cosa, per esempio, di dover condurmi in un certo luogo, l' idea di *me* in tal luogo ove non sono stato, nè sono attualmente, si riferisce ad un oggetto che non è reale, poichè non fu e non è; ma che riguardo come futuro, cioè come dovendo esser in atto. Similmente, prima della risoluzione di fare una data cosa, io ho l' idea di questa cosa, e riguardo questa cosa come possibile, cioè come potendo essere in atto.

Tutte queste idee si riferiscono ad un oggetto; ma nei due primi casi l'oggetto ha realtà o presente o passata; laddove ne' due ultimi casi, prima di essere in atto, non ha alcuna realtà, non ha alcuna esistenza.

Non vi ha dunque, in questi due casi, fuori dello spirito, alcun oggetto corrispondente a queste idee; non vi sono realmente che le idee le quali sono nello spirito. In tal caso dicendosi che tali idee hanno un oggetto, s' intende che queste idee si offrono alla coscienza come concetti di oggetti diversi da' concetti medesimi; dicendosi che non hanno un oggetto, s' intende che l'oggetto concepito non ha attualmente alcuna realtà, e che non vi è altra cosa di reale se non che il solo concetto.

Tutti questi concetti di cui abbiamo parlato, sono accompagnati da un giudizio, con cui lo spirito pensa che l' oggetto concepito è presentemente esistente, o che fu esistente, o che sarà esistente, o che finalmente può essere esistente; ora, supponiamo concetti, ai quali non si uni-

scono affatto giudizi; essi saranno concepimenti di oggetti disgiunti da qualunque affermazione o negazione; e saranno ciò che i logici chiamano la prima operazione dell'intelletto.

Ma si dimanderà forse: Avvi alcun caso, in cui solamente a questa prima operazione lo spirito sia limitato? Rispondo che nella psicologia proverò che questo caso è reale ne'sogni, in cui l'attività dello spirito sembra sospesa. Dico inoltre che questa prima operazione, sebbene sia seguita dalla seconda, la quale è il giudizio, non lascia di predicare il giudizio e di esser la prima in realtà. Poichè è impossibile affermare o negare qualche cosa di un oggetto, senza prima concepirlo.

Ma lo spirito può anche nella veglia concepire un oggetto, senza pronunciare alcun giudizio sull'esistenza di esso o passata, o presente, o futura, o possibile riguardo ad una causa. Così il geometra avendo l'idea dello spazio puro, non pronuncia alcun giudizio sulla realtà di questo spazio; egli non dice: Questo spazio è esistente, o è stato esistente, o sarà esistente, o vi è una causa capace di produrlo; ma si arresta a questa idea, e lavorando su di essa si forma le idee delle figure geometriche.

Queste idee hanno per oggetto le figure geometriche in quanto si offrono alla coscienza come concetti di queste figure; ma il geometra prescinde dall'esistenza di tali figure fuori dello spirito, e si limita a contemplare le sue idee ed a conoscere le relazioni. Queste relazioni si chiamano *logiche*, poichè hanno esistenza solamente nel pensiero; ma nulla sono fuori del pensiero. Alcuni filosofi, non avendo fatto la dovuta attenzione alla formazione di queste idee ed al loro vero valore, hanno detto che l'oggetto di queste idee è qualche cosa in sè, indipendente dallo spirito. Essi hanno posto una cosa di mezzo fra la cosa esistente ed il nulla, e questa cosa media è, secondo loro, *il possibile intrinseco*. Il possibile intrinseco è, dicono costoro, *ciò che non involve contraddizione, ciò che non pone insieme una cosa e la toglie*, *ciò che*

non è essere e non essere insieme. Questa possibilità intrinseca è indipendente dal nostro spirito: essa è eterna, assoluta e non necessaria. L'*essere* o l'*ente*, continuano questi filosofi, è di due specie: o esistente o intrinsicamente possibile.

A me sembra evidente che oltre le cose esistenti nulla vi è: se dunque il possibile intrinseco non è una cosa esistente, esso è nulla.

Lo spirito umano ha il potere di combinare in una idea complessa alcune sue idee. Egli non ha il potere di combinarne alcune altre in un'idea complessa. La prima combinazione costituisce il *possibile intrinseco.* Le altre idee, che non possono combinarsi, perchè si escludono scambievolmente e si esprimono con vocaboli insieme combinati, costituiscono l'*impossibile intrinseco.*

Il possibile intrinseco è dunque solamente nello spirito; esso non è che un'idea complessa che lo spirito ha formato. L'impossibile intrinseco non è nello spirito, ma solamente nei vocaboli.

Per cagion d'esempio io posso combinare insieme in un'idea complessa l'idea di tre linee rette coll'idea dell'inclinazione di ciascuna di queste tre rette con ciascuna delle altre due; questa combinazione mi offre l'idea del triangolo rettilineo, il quale, finchè non è esistente nella natura, è un possibile intrinseco solamente esistente nello spirito, e niente altro fuorchè un'idea dello spirito stesso. Ma non posso combinare insieme l'idea di uno spazio terminato da due linee coll'idea di esser queste due linee rette; poichè percepisco necessariamente che due linee rette non possono chiudere spazio alcuno. Ma sebbene io non possa combinare nel mio spirito in un'idea complessa queste due idee, posso nondimeno combinare insieme i vocaboli che esprimono separatamente ciascuna delle due idee che io non posso combinare, e dirò: *Un bilineo rettilineo è intrinsicamente impossibile.* Il vocabolo *bilineo* significa uno spazio racchiuso di due linee, ed io ho l'idea di uno

spazio racchiuso di due linee, una retta l' altra curva, o di due linee curve, ho l' idea di due linee rette, ma le due idee di cui parlo, non si possono combinare nel mio spirito insieme in un' idea, come si combinano ne' vocaboli che ad esse corrispondono nell' espressione *bilineo rettilineo.*

Se i nostri raziocini si compongono di giudizi; se i nostri giudizi si dividono in necessari, chiamati anche *puri*, ed in contingenti, che ancora si dicono *empirici*, ne segue che i nostri raziocini debbono essere o *puri* o *empirici* o *misti.* Son puri allorchè tutti i giudizi che li compongono sono puri, come sarebbe il seguente raziocinio: *Il tutto è uguale alle sue parti prese insieme*: *i due numeri settanta e trenta comprendono tutte le parti del numero cento*; *settanta più trenta son dunque uguali a cento.* Ciascuno de' tre giudizi componenti il raziocinio rapportato è necessario e puro.

I raziocini sono *empirici*, allorchè tutti i giudizi che li compongono sono empirici, come sarebbe il seguente: *Tutti gli uomini sono mortali, ed il massimo vivere degli uomini sulla terra non suole oltrepassare i cento anni. Ora, ogni giorno nascono uomini sul globo terracqueo*; *dopo cento anni dunque, contando dal giorno presente, la massa degli uomini che abiterà la superficie terrestre sarà composta d' individui diversi da quelli che la compongono al presente.*

Ciascuna proposizione di cui è composto il raziocinio rapportato, esprime un giudizio contingente: *gli uomini sono mortali;* è questa una proposizione contingente: quasi in ogni religione si trova stabilita la credenza di alcuni uomini santi, che non sono morti e che vivranno sempre: inoltre la vita degli uomini primitivi, come sappiamo dalla storia di Mosè e da altre tradizioni antiche, era di più centinaia di anni. *Ogni giorno nascono nuovi uomini sulla terra,* è pure una proposizione contingente; si vedono alla giornata matrimoni sterili.

I raziocini sono *misti*, allorchè si compongono di giudizi puri e di giudizi empirici, come sarebbe il seguente: *Ogni effetto deve aver la sua causa; la pioggia, la neve, la gragnuola sono effetti, cioè cose che incominciano ad essere; vi deve dunque essere una causa di questi effetti.* La proposizione: Ogni effetto deve aver la sua causa, si presenta al nostro spirito come necessaria; ci è impossibile di concepire un avvenimento qualunque senza riportarlo ad una causa.

Il raziocinio si deve considerare sotto due aspetti, cioè riguardo alla sua *materia* e riguardo alla sua *forma.* La materia del raziocinio consiste ne' diversi giudizi di cui è composto; e secondo la materia, è diviso in puro, empirico e misto. La forma del raziocinio consiste nella connessione della illazione colle premesse: questa connessione è espressa dal vocabolo *dunque*, o da altri vocaboli che esprimono la connessione enunciata, come *perciò*, *in conseguenza*, ec. La connessione fra le premesse e l' illazione è essenziale al raziocinio, poichè questo atto intellettuale consiste nella deduzione de' nostri giudizi. Le nostre scuole hanno perciò distinto nel raziocinio l'*antecedente*, il *conseguente* e la *conseguenza.* L'antecedente è costituito dalle premesse, cioè da'giudizi che precedono il giudizio dedotto. Il conseguente è l'illazione ossia il giudizio dedotto. La conseguenza è la connessione dell'antecedente col conseguente. L' antecedente ed il conseguente costituiscono la materia del raziocinio. La conseguenza ne costituisce la forma.

Può esser vera la conseguenza e falso il conseguente, come nel seguente raziocinio: *Ciò che pensa è esteso*: *l'anima pensa; l'anima dunque è estesa.* La conseguenza è vera, perchè l' illazione o il conseguente segue dall' antecedente; ma il conseguente è falso, perchè la prima premessa è falsa. Il raziocinio rapportato è perciò formalmente vero e materialmente falso. Il raziocinio può essere materialmente vero e formalmente falso. Tale è il seguente: *Socrate fu un filosofo*: *alcuni filosofi son giusti, Socrate*

fu dunque giusto. Tutte le proposizioni di questo raziocinio son vere; e perciò esso è materialmente vero, ma è formalmente falso; poichè l'illazione non segue dalle premesse; non seguendo dall'essere giusti alcuni filosofi, che il tale filosofo debbe esser giusto.

Essendo la conseguenza essenziale a qualunque raziocinio, segue che i raziocini empirici possono ridursi a misti, formando una proposizione ipotetica in cui l'antecedente costituisca la condizione ed il conseguente il condizionale; poichè dovendo esservi una connessione necessaria fra l'antecedente ed il conseguente del raziocinio, una tale proposizione ipotetica sarà una proposizione necessaria. In fatti il raziocinio rapportato come empirico può risolversi ne' seguenti giudizi: 1.° *Se la vita di tutti gli uomini che saranno sulla terra non oltrepasserà i cento anni, e se ogni giorno nasceranno incessantemente nuovi uomini, dopo cento anni, contando dal giorno presente, la massa degli uomini che abiterà la superficie terrestre sarà composta d' individui diversi da quelli che la compongono al presente*; 2.° *ora l' esperienza c' insegna che la vita di tutti gli uomini che saranno sulla terra non oltrepasserà i cento anni, e che ogni giorno nasceranno incessantemente nuovi uomini*; 3.° *dopo cento anni dunque la massa degli uomini che abiterà la superficie terrestre sarà composta d' individui diversi da quelli che la compongono al presente.*

Il primo giudizio del raziocinio rapportato è puro, poichè è necessario, il legame fra il soggetto ed il predicato essendo di un'assoluta necessità. Il soggetto di questa proposizione esprime un'ipotesi, ed il predicato esprime ciò che è contenuto in questa ipotesi. È assolutamente impossibile, che posto il soggetto così determinato, non si ponga il predicato che abbiamo espresso. È impossibile che ciascun uomo non vivendo più di cento anni, gl' individui che attualmente compongono il genere umano si trovino dopo un secolo sulla terra, ed è necessario che

continuandosi incessantemente la propagazione del genere umano, si trovino dopo un secolo altri uomini sulla terra. Concatenando più raziocini col fine di far conoscere distintamente un oggetto qualunque, si forma una scienza; concatenando dunque molti raziocini, col fine di far conoscere distintamente il raziocinio, noi avremo una scienza del raziocinio. A questa scienza do il nome di *logica.*

Il raziocinio, dovendosi considerare tanto materialmente che formalmente, segue che vi debbano essere due parti della scienza logica, cioè la *logica materiale* e la *logica formale.* Nella prima si tratterà della materia del raziocinio; nella seconda della sua forma. Ma le leggi formali del raziocinio, cioè quelle che stabiliscono la conseguenza, e senza le quali non vi ha conseguenza, essendo comuni a qualunque raziocinio, la logica formale può riguardarsi come una logica generale. Quale delle due logiche tratteremo noi in primo luogo?

LEZIONE XI.

NOZIONI PRELIMINARI SULLA LOGICA E SUL METODO DI TRATTARLA.

La materia del raziocinio puro sono le conoscenze necessarie; l'esame della natura di queste conoscenze appartiene dunque ancora alla logica materiale. Nei miei Elementi di filosofia, io divisi la logica in pura e mista. Chiamai logica pura la scienza del raziocinio puro, e logica mista la scienza del raziocinio misto. Ma siccome il raziocinio deve considerarsi tanto riguardo alla materia che alla sua forma, così io trattai nella logica pura delle verità necessarie come materia del raziocinio puro. Trattai pure della verità formale del raziocinio esponendo le regole sillogistiche, le quali non tendono ad altro se non

che al solo scopo di ottenere la connessione fra l'antecedente ed il conseguente: il che val quanto dire al fine solo di non far desiderare nel raziocinio la conseguenza. Io compresi perciò nella logica pura tutta la logica formale ed una parte della logica materiale.

Questa divisione è legittima ed ha la sua utilità; poichè la logica pura contiene perciò le verità necessarie relative all'umano intendimento, da cui non può prescindere la logica mista; e si separa così la logica del geometra dalla logica del filosofo. Il geometra ha bisogno solamente della logica pura; poichè la sua scienza è solamente pura ed indipendente dall'esperienza; essa è la logica delle idee. Il filosofo da un'altra parte ha bisogno tanto della logica pura che della mista; poichè la filosofia è una scienza mista. Egli non può prescindere dalle verità necessarie ed ipotetiche; ma con queste sole rimarrebbe nella regione del pensiero, senza giunger giammai alle cose esistenti. Lo scopo della filosofia essendo di conoscere e di spiegare, per quanto ci è possibile, le cose esistenti, la logica de' fatti o delle cose esistenti è indispensabile al filosofo.

Ma essendo utile assai di presentare le cose che si trattano in tutti i diversi punti ne' quali possiamo riguardarle, e non volendo io, in queste lezioni, fare una semplice ripetizione di alcuna mia opera antecedente, perciò adotto qui la divisione della logica in materiale ed in formale; divisione luminosa e scientifica, e che ha eziandio una grande utilità. Nella logica materiale tratterò de' motivi legittimi de' nostri giudizi, i quali motivi ci danno tanto le verità necessarie che le verità contingenti. Nella logica formale tratterò delle leggi formali del pensiero umano. Il non essersi distinta la logica pura dalla logica mista, e la logica materiale dalla logica formale, ha cagionato molti errori in filosofia.

La scuola di Kant ha riconosciuto la certezza della logica formale; ma essa ha quasi proscritto la logica materiale. Ecco come parla a tal proposito un famoso kantiano:

« La logica è la sola (in filosofia) che forma un sistema completo di dottrina, e che da lungo tempo ha acquistato un andamento sicuro e metodico di una scienza. In generale si può dire, *che essa è la scienza delle regole fondate nell' intendimento, e che si debbono osservare nell' impiego del pensiero la scienza delle forme necessarie de' nostri concetti, de' nostri giudizi e delle nostre conclusioni; la scienza formale del ragionamento.* Essa prescinde da ogni materia, cioè da ogni oggetto concreto del pensiero, per non trattare che delle sue forme. E come nelle altre parti della filosofia, il pensiero ha qualche oggetto diverso dalla sua propria forma, un contenuto, una materia di cui si occupa, si potrebbe comprender questa sotto l' idea generale di *filosofia materiale* per opposizione alla logica, che si chiamerebbe in questo caso filosofia *formale*, ciò che sotto questo punto di veduta ci fornisce una divisione della filosofia.

« Io ho parlato della logica pura. Quanto alla logica empirica o applicata essa non è una scienza: è un ammasso irregolare di osservazioni, di massime, di aforismi sulla funzione del pensiero, avuto riguardo al soggetto su cui essa si esercita, alle passioni, all' immaginazione, a' pregiudizi, ec., dell' uomo, oppure avuto riguardo alle sorgenti delle nostre conoscenze, alla generazione delle nostre idee, alla diversità degli oggetti, alle imperfezioni o ad altre qualità de' linguaggi umani. Una buona parte dei libri di Malebranche non è che logica empirica (1). »

Che Willers voglia dividere la filosofia in materiale o formale, io non gli muoverò per tale oggetto alcun contrasto; ma che neghi il titolo e le dignità di scienza alla filosofia materiale ed a quella parte di questa che tratta delle regole da osservarsi nelle scienze sperimentali e miste è questo un errore perniciosissimo, poichè distrugge tutta la realtà delle umane conoscenze; esso è poggiato sul prin-

(1) *Willers*, op cit. par. I, § III.

cipio falso, che la vera scienza non contiene che le sole verità necessarie. La scienza consiste nella conoscenza delle cose esistenti; e le cose esistenti, che si manifestano ai sensi esterni ed al senso interno, sono contingenti. La scienza logica è dunque giustamente divisa in logica materiale ed in logica formale.

Ne' miei Elementi di filosofia ho incominciato dalla logica pura: ho legato con essa la metafisica, che ho definito *la scienza delle facoltà dell'anima e della natura, e della origine delle nostre idee.* La logica pura mi ha offerto un passaggio alla metafisica, poichè ritrovando nell' analisi del raziocinio le idee come ultimi elementi dello stesso, ho domandato: Quale è la natura e l' origine delle nostre idee? Per risolvere questo problema ho cercato prima quali sono le facoltà dell' anima, che sono i principii efficienti delle nostre idee e che sono in esercizio nell' atto intellettuale chiamato raziocinio.

La psicologia e l'ideologia mi hanno introdotto a rispondere nella logica mista alla domanda: *che cosa posso sapere, come posso sapere qualche cosa?* Ed a rispondere nella filosofia morale alle domande: *che cosa debbo fare; che cosa debbo sperare; che cosa debbo temere?* E così ho legato con un metodo rigorosamente analitico le diverse parti della filosofia dello spirito umano. In queste lezioni, ad oggetto di non presentare la ripetizione de' miei Elementi e di far riguardare le quistioni sotto nuovi punti di veduta, seguirò un altro metodo. Tratterò prima della logica materiale; indi tratterò della formale. Alla logica farò seguire la metafisica. Le leggi essenziali del metodo che vi ho enunciate saranno da me rigorosamente osservate.

Io entro in materia, e farò in primo luogo l' analisi dei motivi legittimi de' nostri giudizi.

Lo spirito possiede la verità, quando afferma ciò che è e nega ciò che non è: nel caso contrario egli erra; la verità e la falsità risiedono dunque ne' nostri giudizi.

Ciò che determina lo spirito a giudicare così e non altrimenti, chiamasi *il motivo del giudizio*.

Gli oggetti particolari de' nostri giudizi sono o il nostro essere particolare e le sue qualità o gli oggetti esterni a noi e le loro qualità. Il nostro essere e le sue qualità si manifestano per mezzo del senso intimo, gli oggetti esterni e le loro qualità si manifestano per mezzo de'sensi esterni cioè per mezzo delle percezioni che vengono all' anima pel canale de' sensi esterni. Le cose che si son manifestate sia al senso intimo, sia a' sensi esterni, e che attualmente non ci sono presenti, ci si manifestano per mezzo della memoria.

Abbiamo dunque tre motivi de' nostri giudizi particolari: il senso interno o la coscienza, i sensi esterni, la memoria. Vi sono cose che non si manifestano a noi, ma agli altri uomini, i quali le fanno a noi conoscere: a tre motivi enunciati dobbiamo dunque unire il quarto, cioè l'autorità altrui.

Le conoscenze che ci vengono per i quattro mezzi indicati non possono essere che particolari. Ma noi abbiamo eziandio conoscenze universali, e queste, come abbiamo detto, sono o necessarie o contingenti. Le prime ci vengono dalla comparazione delle nostre idee. In seguito di questa comparazione delle nostre idee nasce in noi la percezione della loro convenienza o della loro ripugnanza. A siffatta percezione io do il nome di *evidenza*. Le seconde ci vengono dalla comparazione di alcuni fatti particolari, in seguito della quale lo spirito s' innalza dalle conoscenze particolari ad una conoscenza generale. Ad un tal mezzo di conoscenza do il nome d' *induzione*.

Noi abbiamo eziandio delle conoscenze dedotte; ed il motivo che ce le fa ricevere è il raziocinio.

I motivi delle nostre conoscenze son dunque sette, cioè: coscienza, sensi esterni, autorità, evidenza, induzione, raziocinio, memoria.

Se mi domandate il motivo che mi determina a credere

l'esistenza di una città chiamata Roma, vi addurrò la testimonianza di tutti coloro che l' hanno veduta: una tale testimonianza è il motivo immediato del giudizio: *Vi è Roma;* io dunque pronuncio in tal caso questo secondo giudizio, dicendo: *Molte persone attestano di aver veduto Roma.* Ma se mi domandate di nuovo il motivo immediato di questo secondo giudizio, vi risponderò con questo terzo giudizio: *Ho udito raccontare da molte persone le magnificenze da loro osservate in Roma;* se volete continuare ad interrogarmi sul motivo immediato di questo terzo giudizio, vi dirò con un quarto giudizio: *Mi ricordo benissimo di aver udito siffatti racconti.* La memoria sarà dunque il motivo immediato di questo quarto giudizio. Finalmente, se mi chiedete su qual motivo poggio questo quarto giudizio, vi addurrò la percezione interiore della mia coscienza, che mi fa percepire questo atto di memoria in me esistente. Dopo ciò non resta a voi alcun diritto per una nuova domanda, nè a me il dovere di una nuova risposta. I motivi dunque di questo giudizio: *Vi è Roma*, sono i seguenti; la testimonianza di molti uomini, le mie sensazioni avute, l' atto della mia memoria, la percezione interiore di questo atto. Questi motivi sono subordinati l' uno all' altro sino all' ultimo, il quale è indipendente. L' esistenza della testimonianza è provata per l' esistenza passata di alcune mie sensazioni, cioè per aver io udito il racconto delle magnificenze di Roma. L' esistenza passata di tali mie sensazioni è provata per l' esistenza attuale di un mio atto di memoria. L' esistenza attuale di questo atto di memoria è provata per la percezione interiore che ho di esso.

Ma questa percezione interiore sussiste da sè, e non è capace di esser provata per alcun fatto; essa è un fatto primitivo, al di là del quale non è possibile risalire. E si chiama perciò l' *ultimo motivo del giudizio: Vi è Roma.*

Tutti i motivi de' nostri giudizi si riducono ad alcune percezioni. Ora, l' esistenza di queste percezioni ci è rile-

vata dalla coscienza. La coscienza è perciò l' ultimo motivo di tutti i nostri giudizi. Fa d' uopo, in conseguenza, riguardare la coscienza di noi stessi sotto due aspetti: come *motivo immediato di alcuni nostri giudizi*, e questi giudizi son quelli che si versano sul nostro essere, in quanto questo si manifesta al senso intimo; e come *motivo mediato* di tutti i nostri giudizi: *Io percepisco, io giudico, io ragiono*, ecco tre giudizi che hanno per motivo immediato la testimonianza della coscienza. *Vi è la luna*: *tutti gli angoli del triangolo sono uguali a due retti*; di questi due giudizi il primo ha per motivo immediato la testimonianza de' sensi, il secondo ha per motivo immediato il raziocinio; ma tutti e due hanno per motivo mediato ed ultimo la testimonianza del senso intimo; poichè questa ci assicura dell' esistenza tanto della testimonianza de' sensi che del raziocinio.

La memoria non è un motivo originario delle nostre conoscenze: essa non ci fa acquistare conoscenze nuove e che non abbiamo avute; ma ci rende solamente presenti le conoscenze che abbiamo acquistate; essa non produce le conoscenze, ma le riproduce.

La memoria può riguardarsi come un *motivo ausiliario* della coscienza, poichè essa rende presenti al nostro spirito gli stati passati del nostro essere, i quali furono percepiti dalla coscienza. Ma siccome tutti i nostri giudizi che non hanno per oggetto il nostro essere particolare, hanno per motivo mediato la coscienza; così la memoria è ancora il motivo ausiliario degli altri motivi de' nostri giudizi. Se facendo un raziocinio attuale, le cui premesse sono risultamenti di raziocini antecedenti, ci si domanderà il motivo immediato su cui poggiano queste premesse, si dovrà rispondere che un tal motivo è il raziocinio; poichè noi abbiamo antecedentemente ragionato per istabilirle; ma l'esistenza di questi raziocini antecedenti è poggiata sulla memoria. La memoria è dunque un motivo ausiliario immediato della coscienza, poichè l' esistenza del raziocinio

è poggiata sulla coscienza; ma siccome il raziocinio è il motivo immediato delle premesse, di cui parlo, così la memoria è un motivo mediato ausiliario del raziocinio stesso.

Similmente, se nel momento in cui il sole risplende sull' orizzonte io giudico che esso era stato antecedentemente al disotto dell' orizzonte medesimo, questo giudizio, sebbene sia poggiato sulla testimonianza de' miei sensi, pure l' esistenza antecedente di questa testimonianza è poggiata sulla memoria. Ma, consultando la memoria, essa mi dice: *Io mi ricordo d' aver veduto il cielo senza sole, e poi d' aver veduto sorgere il sole sull' orizzonte*; l' oggetto immediato della mia memoria è qui il mio spirito in quanto fu veggente del cielo senza sole, e poi del sole nascente; la memoria è dunque un motivo ausiliario immediato della coscienza, in quanto rende permanente, per dir così, la primitiva percezione interiore: ma questa percezione è il motivo immediato della percezione esteriore e mediato dell' oggetto esterno percepito; la memoria è dunque un motivo ausiliario mediato dell' esistenza passata dell' oggetto esterno.

Concludiamo: 1.° I motivi de' nostri giudizi si riducono ai seguenti: coscienza, sensi esterni, autorità, evidenza, induzione, memoria, raziocinio; 2.° la coscienza è il motivo immediato ed ultimo di tutti i giudizi particolari relativi al nostro essere, ed è il motivo mediato ed ultimo di tutti gli altri; 3.° la memoria non è un motivo originario, ma un motivo *ausiliario* de' nostri giudizi; esso è immediatamente ausiliario della coscienza, e mediatamente ausiliario degli altri motivi.

La logica materiale che spiegheremo, tratterà di ciascuno di questi motivi separatamente.

Noi tratteremo prima della coscienza, indi dell' evidenza; poichè gli oggetti dell' uno e dell' altro sono interni a noi; il primo avendo per oggetto il nostro essere particolare ne' suoi stati particolari; il secondo le semplici relazioni delle nostre idee; in terzo luogo tratteremo della memo-

ria di cui oggetto immediato è ancora, come abbiamo osservato, il nostro essere; le altre lezioni seguiranno l' ordine richiesto dalla natura de' loro oggetti.

LEZIONE XII.

DEL SENSO INTIMO E DELL' EVIDENZA.

Abbiamo osservato che la percezione interiore chiamata coscienza quando è involontaria, divenuta *riflessione*, cioè percezione interiore volontaria, ci dà la verità particolare, primitiva, indimostrabile: *Io penso*, cioè, *io sono esistente nello stato di pensiero*. Io dico che questa riflessione ci dà la verità enunciata; poichè fa d' uopo distinguere la percezione del *me*, da un giudizio sul *me*. Tostochè accade in noi qualche sensazione, abbiamo la coscienza di essa e del *me* insieme; vale a dire: noi percepiamo il *me*, il quale è il soggetto in cui esiste questa sensazione, e lo percepiamo insieme, in confuso, colla sensazione. Lo spirito non può separare al primo istante due cose che egli sente insieme. Allorchè lo spirito guarda semplicemente un oggetto, e vi vede riuniti i suoi diversi elementi, egli non è ancora che alla prima operazione dell' intelletto, cioè alla semplice apprensione. Tale è il caso della coscienza involontaria seguíta tosto da un atto di attenzione all' oggetto della coscienza stessa.

La sola coscienza involontaria non è dunque la prima operazione dell' intelletto, se non quando è seguíta dall' attenzione all' oggetto sentito. Qui termina il primo atto dell' intelletto, il quale è preliminare al secondo, che è il giudizio. Lo spirito presta successivamente la sua attenzione a' diversi elementi dell' oggetto percepito, decompone così questo oggetto, dividendolo, per dir così, ne' diversi elementi di esso, cioè in un soggetto e nelle sue qualità.

Ma lo spirito non decompone che per ricomporre di nuovo: egli, dopo aver osservato separatamente le qualità, le riunisce al loro soggetto, pensando che il soggetto è di tale o tal maniera.

L' *Io,* colle sue modificazioni in confuso, è prima sentito involontariamente, poi è percepito volontariamente o, se si vuole, concepito; indi è decomposto, e finalmente è ricomposto di nuovo. Tutte queste modificazioni debbono precedere e concorrere a costituire il giudizio: *Io penso*; i filosofi denotano spesso col vocabolo di coscienza o di senso intimo, tanto il sentimento involontario del *me*, che la riflessione volontaria. È importante di ciò notare, affinchè l'ambiguità del vocabolo non c' inducesse in errore. Intendendo per coscienza anche la riflessione volontaria ed il complesso di tutte le modificazioni di cui abbiamo parlato, segue che il motivo del giudizio: *io penso*, è la coscienza.

Se la verità: *io penso*, è una verità primitiva, segue che la veracità del senso intimo è ancora una verità primitiva ed indimostrabile. Intanto alcuni filosofi hanno cercato di dimostrarla. Ecco ciò che scrive su tale oggetto l' autore delle Istituzioni filosofiche ad uso del seminario di Lione: « Sensus intimus est perceptio qua mens *de præsenti suo statu admonetur. Dicitur etiam* conscientia, *quia per sensum intimum anima præsentis affectionis, verbi gratia, doloris, sibi conscia est. Ubi prima impressione velut excitatur sensus intimus, tunc homo quasi vitæ sumit exordium. In eo quippe et propriæ existentiæ testimonium, et omnis voluptatis ac doloris instrumentum, et cognitionis primordia quisque reperiet. Unde qui negant in sensu intimo vim ullam et certitudinem constituti, totam vitam funditus evertunt. Quia tamen multi extitere, qui conscientiæ tribunal recusarent, ed de iis etiam quæ sentirent dubitare gloriarentur, sit.*

« *Propositio*

« *Sensus intimus motivum est judicii metaphysice certum.*

« *Probatur. Illud est motivum quod in qualibet hypothesi necessariam habet cum veritate connexionem; atqui sensus intimus in qualibet hypothesi, etc., si quidem per eum mens decipi non posset, quin idem esset simul et non esset. Tunc enim idem esset simul et non esset, cum eadem affectiones essent simul et non essent in anima: atqui si mens per sensum intimum falleretur, jam eaedem affectiones essent simul et non essent in anima. Essent quidem, cum ex hypotesi eas mens intime sentiat, quod fieri non posset, nisi in anima residerent, non esset tamen in anima, si quidem eas intime percipiendo falleretur, quod non contingeret si animæ inessent; ergo mens per sensum intimum decipi non potest, quin idem sit simul et non sit, ergo sensus intimus in qualibet hypothesi necessariam habet cum veritate connexionem; ergo motivum est judicii metaphysice certum* (1). »

Il principio sul quale l'autore citato poggia la prova della veracità del senso intimo, è il seguente. La mente non può percepire in sè affezioni che non sono in essa esistenti. Ora, ciò vale quanto il dire: Il senso intimo non può ingannarci, cioè è verace.

La veracità dunque del senso intimo è supposta nell'atto che si vuol provare: il che è lo stesso che provare la veracità del senso intimo per la veracità del senso intimo; ma il provare l'istesso per l'istesso è nulla provare; l'autore citato non prova dunque affatto la veracità del senso intimo.

Questo falso modo di provare l'istesso per l'istesso si dice da Aristotile *petizione di principio.*

Noi dunque diciamo: *Tutto ciò che l'attenzione sul nostro spirito percepisce in esso, vi è realmente;* e questa proposizione è una verità primitiva ed indimostrabile.

L'evidenza immediata consiste nella percezione chiara della convenienza o ripugnanza delle nostre idee fra di esse,

(1) Logica, dissertatio II, § I.

Ora, il solo senso intimo può assicurarci di questa percezione immediata, perciò tutti gli *assiomi*, i quali non sono che proposizioni necessarie evidenti per sè stesse, hanno per motivo immediato l' evidenza immediata, e per motivo *mediato* ed *ultimo* il senso intimo.

Una proposizione poi è evidente per sè stessa, allorquando colui che conosce il valore de' termini, non può affatto dubitare di ciò che essa esprime; tali sono queste proposizioni: *Un tutto è eguale alle sue parti prese insieme; due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse.*

Abbiamo detto che ogni idea si riferisce essenzialmente ad un oggetto; abbiamo detto inoltre, che nelle verità necessarie si prescinde dall' esistenza sia presente, sia futura dell' oggetto concepito, ed anche dall' esistenza della causa capace di produrlo. Queste proposizioni sono perciò ipotetiche; esse enunciano che se vi sarà un dato oggetto, esso avrà la tal proprietà; che se vi sarà, per cagion di esempio, un tutto, sarà uguale alle sue parti prese insieme; che se si troveranno due quantità uguali ad una terza, queste saranno uguali fra di esse. Le verità *a priori* si riferiscono dunque ad un oggetto ipotetico; perciò è ben detto che esse sono reali per lo spirito, poichè esprimono le relazioni logiche delle nostre idee; ed ipotetiche per la natura poichè si riferiscono ad un oggetto ipotetico.

Ora perchè mai a colui, che unisce esattamente l e idee che si legano a' differenti vocaboli di questa proposizione: *un tutto è uguale alle sue parti prese insieme*, è dessa evidente per sè medesima? Ciò avviene, perchè vede che questa proposizione è *identica*, o che non significa altra cosa se non che il tutto è uguale a sè stesso. L' identità immediatamente percepita fra il soggetto ed il predicato, è dunque il segno col quale si riconosce che una proposizione è evidente per sè stessa, o si riconosce l' identità, allorchè si afferma la medesima idea di sè stessa.

Noi abbiamo due specie d'identità in queste proposizioni: una è l'*identità perfetta*, quando affermiamo un'intera idea di sè stessa, come avviene nei numeri. Così per cagion di esempio, *sei più due è otto*, è una proposizione la quale ci mostra una perfetta identità fra l' idea di *sei più due* e l' idea di *otto*.

La definizione di otto è *sette più uno*; la definizione di *due* è *uno più uno*. La definizione di *sette* è *sei più uno*: da queste definizioni segue, che gli stessi elementi costituiscono tanto l' idea di *sei più due*, che l' idea di *otto*; poichè essendo sei più uno sette, sei più due sarà sette più uno, cioè otto. L' identità qui è dunque perfetta, poichè la medesima idea intera è affermata da sè stessa.

L' identità poi è parziale, quando si afferma di una idea uno o più elementi in essa racchiusi; così, se dopo aver definito il triangolo rettilineo per una figura piana rettilinea trilatera, io dico: *Il triangolo rettilineo è figura*; oppure: *Il triangolo rettilineo è una figura trilatera*; queste proposizioni hanno un' identità parziale; poichè il predicato di essa è uno degli elementi che costituiscono l' idea del soggetto.

Ma, rigorosamente parlando, l' identità parziale si riduce alla perfetta; poichè, per qual motivo lo spirito, per cagion di esempio, afferma che il triangolo rettilineo è una figura, se non perchè vede l' identità perfetta dell' idea di figura con sè stessa? In ultimo risultamento dunque non vi ha che un' identità, ed è quella che abbiamo chiamata perfetta.

Varie ed importanti quistioni si agitano fra i filosofi circa le proposizioni identiche. Queste si possono ridurre alle seguenti: Le proposizioni identiche essendo necessarie si chiede: *tutte le proposizioni necessarie sono cose identiche?* Più, limitandosi le proposizioni identiche ad affermare un' idea di sè stessa, si chiede: *le proposizioni identiche sono esse istruttive? Se lo sono, come lo sono?* Mi sembra che la teorica della logica materiale circa le proposizioni identiche si aggiri tutta su queste due quistioni.

Le proposizioni identiche sono necessarie: rimontiamo alla sorgente di questa necessità. Un giudizio è necessario quando lo spirito è nell' impossibilità di formarne un altro opposto. Un pensiero dunque opposto a quello del giudizio, riguardato come necessario, non può aver esistenza nel nostro spirito.

Ora, rivolgendo l'attenzione sul proprio pensiero, vediamo essere impossibile per noi un pensiero, che riunisca insieme l'essere e il non essere: ciò vale quanto dire, essere impossibile allo spirito di pronunciare una contraddizione conosciuta.

Questa impossibilità dello spirito a riunire insieme nel suo pensiero l' essere ed il non essere, si esprime con questa proposizione: *È impossibile che una cosa sia e non sia insieme.* Essa è chiamata nelle scuole *principio di contraddizione.*

Ora, quando l' idea del predicato è identica con quella del soggetto, se ponete il soggetto, dovete porre necessariamente il predicato, altrimenti ponendo il soggetto e togliendo il predicato, ponete insieme l' essere ed il non essere.

L' espressione generale delle proposizioni identiche affermative è la seguente: *Ciò che è, è.* Una tal proposizione chiamasi il *principio d' identità* per le proposizioni affermative. Il principio d' identità delle proposizioni negative può esprimersi così: *Ciò che è non è ciò che non è.*

Se tutte le proposizioni identiche sono necessarie, sarà vero ancora che tutte le proposizioni necessarie sono identiche; e che non vi sono altre proposizioni necessarie se non se quelle che sono identiche?

Esamineremo questa quistione nella seguente lezione.

LEZIONE XIII.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

Non vi ha mezzo: O voi, togliendo il predicato del giudizio affermativo, distruggete e togliete il soggetto; o togliendo il predicato, il soggetto non si toglie, ma rimane. Nel primo caso il giudizio è necessario: nel secondo è contingente; ma nel primo caso solamente il giudizio è identico; ogni giudizio necessario è dunque identico, e non vi sono altri giudizi necessari, se non quelli che sono identici.

Quando il predicato non è identico col soggetto, è aggiunto al soggetto. Un giudizio in cui il predicato è aggiunto al soggetto, e non identico o racchiuso nello stesso, si dice *sintetico*.

Ora, un tal giudizio, come abbiam veduto, non è necessario. I giudizi sintetici son dunque contingenti, e tutti i giudizi contingenti sono sintetici.

Le seguenti quattro proposizioni son dunque evidenti; *Tutti i giudizi identici sono necessari; tutti i giudizi necessari sono identici; tutti i giudizi sintetici sono contingenti; tutti i giudizi contingenti sono sintetici.*

I giudizi contingenti non potendo essere che sperimentali, segue che i giudizi sintetici sono tutti empirici; e che non si possono ammettere giudizi sintetici che sieno *a priori.*

La scuola di Reid e quella di Kant non hanno ammesso questa dottrina. Esse, contro le regole della sana logica, hanno ammesso giudizi necessari sintetici, e perciò giudizi sintetici *a priori*. Negano che tutti i giudizi matematici sieno identici; ed ammettono in filosofia giudizi necessari che non sono identici.

Io ho dimostrato generalmente, che i giudizi sintetici

necessari sono intrinsecamente impossibili: nel momento risponderò ad alcune obbiezioni che hanno per oggetto i giudizi matematici *a priori*; in altro luogo risponderò alle obbiezioni che riguardano i giudizi necessari filosofici.

Dugald-Stewart reca un estratto di una dissertazione stampata a Berlino nel 1764, e citata da Beattie nel suo *Saggio sulla verità*. In questo estratto si stabilisce la dottrina che difendo, cioè, che le verità matematiche *a priori* sono identiche. Dugald-Stewart cerca di rispondere al contenuto nell'estratto enunciato. Io recherò prima l'estratto colle osservazioni del filosofo scozzese: indi risponderò alle accennate osservazioni. Ecco le parole dell'estratto: « Tutte le proposizioni de' matematici sono identiche, e possono rappresentarsi da questa formola A = A. Esse sono verità identiche espresse sotto forme diverse; sono il principio stesso di contraddizione enunciato ed inviluppato in differenti maniere; perchè, in ultima analisi, tutte le proposizioni di questo genere sono contenute in questo principio. Secondo l'estensione della nostra intelligenza, si osserva una differenza nella serie più o meno lunga de' ragionamenti, per la quale queste proposizioni riconducono al principio primo per risolversi ivi. Così la proposizione 2 + 2 = 4 si riduce di seguito in questa 1 + 1 + 1 + 1 = 1 + 1 + 1 + 1, cioè; *lo stesso è lo stesso*; ed a parlar propriamente, essa dovrebbe essere anunciata così: *Se accade che vi sono quattro esseri, allora quattro esseri vi sono*; perchè l'esistenza non è che ipotetica per i geometri. Da ciò nasce una certezza per colui che considera questi raziocini, perchè egli osserva l'identità di queste idee, e questa evidenza è ciò che costringe immediatamente all'assenso che si appella geometrico o matematico. Del resto, non è questo una proprietà particolare delle matematiche, perchè nasce dalla percezione dell'identità; e questa percezione può eziandio aver luogo, ancorchè le idee di cui lo spirito si occupa non avessero l'estensione per oggetto. »

Contro l' esposta dottrina, Dugald-Stewart osserva, « che l'autore confonde due cose essenzialmente differenti: la natura delle verità, che sono gli oggetti di una scienza, e la natura dell' evidenza per mezzo della quale sono stabilite queste verità. Accordiamo per un momento, che tutte le proposizioni matematiche possono essere rappresentate dalla formola: A=A. Non segue perciò, che tutti i passi del ragionamento, che conducono a questa conclusione, sieno proposizioni della stessa natura, e che per sentire tutta la forza di una dimostrazione matematica, basta esser convinto di questa massima, che ogni cosa può essere affermata con verità di essa stessa, o, in altri termini, che lo stesso è lo stesso. »

Tutto è inesatto nella sopra esposta osservazione. Non si pretende, che basti sapere il principio d' identità per conoscere le diverse proposizioni identiche della matematica, come non si pretende, che avendo l'idea generica di animale, si conoscano tutte le diverse specie degli animali e tutti gl'individui di queste specie. Il principio d' identità è l' espressione generale di tutte le verità identiche; ma esso solo è insufficiente per darle. Si richiede, per averla, che si abbiano le idee, i segni che le esprimono e che si eseguiscano nell'ordine conveniente le dovute comparazioni. Il dire poi, che l' autore dell' estratto confonde la natura delle verità, che sono l' oggetto delle matematiche, colla natura dell' evidenza per mezzo della quale sono stabilite queste verità è un dir nulla; se le proposizioni matematiche esprimono la relazione d' identità fra due idee, l' evidenza che le stabilisce non può consistere in altro, se non che nella percezione di questa identità. Questa identità non sempre si percepisce immediatamente, ma per lo più si percepisce mediatamente, in forza del principio generale: *Quelle cose che sono le stesse con una terza cosa, sono fra di esse ancora le stesse.* Tutte le diverse proposizioni di un raziocinio che conducono ad una conclusione, la quale è una proposizione identica, debbono

essere ancora identiche ed ammesse dallo spirito, o perchè la loro identità si percepisce immediatamente, o perchè si percepisce o si è percepita mediatamente. Dugald-Stewart aggiunge: « Una lettera scritta in cifre, e l' interpretazione di questa lettera per mezzo di uno esperto, potrebbero, a questo conto, essere considerate sotto tutti i riguardi come una sola e medesima cosa. In fatti, esse non fanno che uno, nella stessa maniera che uno dei membri di una equazione non fa che uno coll'altro. Ma si può concluderne, che tutta l' evidenza, su cui si appoggia l' arte di dicifrare, si risolve nella percezione dell' identità? »

Qui continua la stessa inesattezza. Un uomo non può certamente sapere se un periodo d'una lingua straniera sia ben tradotto nella propria lingua, senza intender le due lingue; ma quando ha l' intelligenza delle due lingue non conoscerà l' esattezza della traduzione, se non quando vedrà che il pensiero espresso in una, è lo stesso del pensiero espresso nell' altra.

Finalmente il succitato filosofo osserva: « Si può inoltre domandare, se è molto esatto il dire, di questa semplice equazione $2+2=4$ che essa può essere rappresentata dalla formola $A=A$. L' una è una proposizione che afferma il valore eguale di due espressioni differenti; affermazione, che in mille circostanze può essere un oggetto della più alta importanza. L' altra è intieramente insignificante e frivola, e non vi è supposizione che possa mostrarne la menoma applicazione pratica (1). »

Dugald-Stewart aggiunge nuovi errori ai primi: egli non intende lo stato della quistione, e ragiona sempre malissimo. L' aritmetico suppone le definizioni de' numeri. Un numero si forma aggiungendo l' unità successivamente a sè stessa: quindi il numero è ben definito: il risultamento dell' aggiunzione di un' unità ad un' altra unità, come sarebbe il numero due, o dell' unità ad un numero antecedente, come

(1) Phil. de l' esprit humain. t. 3, cap. 2.

sono tutti i numeri successivi dopo il due. Ciò supposto, l'equazione $2+2=4$, è identica con quest' altra: $2+1+1=3+1$, e questa seconda è identica colla seguente: $3+1=3+1$, poichè si sostituisce nel primo membro della prima equazione, al definito 2, la sua definizione $1+1$; e nel secondo membro, al definito 4, la sua definizione $3+1$: indi nella seconda equazione alla definizione $2+1$, nel primo membro, si sostituisce il definito 3. Ed è noto, come diremo appresso, che la definizione è identica col definito.

È poi falso, come si dimostrerà in altro luogo, che le proposizioni identiche ne' termini sieno frivole e di niun uso. Le osservazioni dunque del filosofo scozzese sono di niun valore.

I filosofi kantiani riguardano come un giudizio sintetico *a priori* il seguente giudizio: *La linea retta è il più corto cammino da un punto ad un altro.* « Un tal giudizio, dice Willers, è *a priori*, perchè l' esperienza mi conferma, ma non può insegnarmi, se non vi ha alcun cammino più corto della linea retta. Essa m' insegna solamente, che la linea retta è il cammino più corto che ho trovato sino a questo momento coll' esperienza; ma che un altro più corto sia assolutamente impossibile, ciò non risulterebbe affatto da cento milioni di esperienze; e ciò è intanto quello che so; io lo so dunque da un' altra parte che non è la esperienza. Questi tali giudizi sono *sintetici*, cioè a dire, che essi legano alle cose alcuni attributi, i quali non sono affatto racchiusi necessariamente e come parti integranti nella rappresentazione di queste cose. Che una linea retta mi sia data fra due punti: io posso far l' analisi e disseccare in mille maniere l'idea di una lunga serie di punti e l' idea di rettitudine; ma non vi trovo in alcun conto quella di *più corto* o di *più lungo cammino: dritta* è una qualità da cui giammai niuna idea di quantità, nè di grandezza può risultare. *Più corto cammino* è dunque un attributo preso intieramente al di fuori dell' idea di una

linea retta, ma che mi trovo autorizzato ad aggiungerle *a priori* (1). »

L' esempio della linea retta, a cui ricorre Villers, è contro di lui. L' idea di cammino più breve o di lunghezza più breve fra dau punti, non è racchiusa nell' idea della linea retta assolutamente considerata, ma è racchiusa nell' idea della linea retta come paragonata riguardo alla quantità coll' altre linee, che si possono concepire tirate fra due punti. L' idea di una linea retta fra il punto A ed il punto B è identica con quella di una linea, che scorre il punto A avvicinandosi in ogni passo al punto B; è identica con quella di una linea, in cui ogni punto successivo al punto A è più vicino al punto B; è identica con quella di una linea descritta dal punto A, in modo che ogni passo successivo di questo sia diretto verso il punto B.

Ciò posto, ogni altra linea, che si suppone fra A e B, è una linea che scorre il punto A, facendo altri passi, che non sono avvicinamenti al punto B; la linea retta è dunque la più corta che si possa tirare fra A e B.

I giudizi della matematica pura son dunque tutti identici, ed i giudizi sintetici *a priori* sono assurdi.

Comparando due idee fra di esse, alcune volte troviamo, che una di esse presenta gli stessi elementi dell' altra, combinati nella stessa maniera che son combinati nell' altra.

È questo il caso dell' identità perfetta. Così comparando l'idea del numero espresso dai vocaboli *sei più due*, e quella del numero designato dal vocabolo *otto*, io pronuncio che è realmente la stessa idea. Altre volte, comparando queste due idee, ritroviamo in esse certi elementi comuni, e certi elementi che differiscono nell' una e nell' altra. Allora diciamo solamente che esse sono simili: così, comparando due triangoli, che hanno gli angoli rispettivamente uguali, ciascuno a ciascuno, ed i lati disu-

(1) Op. cit. I. par. art. 9, rem. 2.

guali, noi chiamiamo questi triangoli *simili*. La similitudine potrà essere maggiore o minore secondo che il numero degli elementi comuni sarà maggiore o minore.

Altre volte finalmente, tutti gli elementi della prima di queste due idee si ritrovano nella seconda; solamente in questa si ritrovano altri elementi che non si trovano nella prima; allora noi diremo, che la seconda contiene la prima. Così l'idea di *animale* è contenuta in quella di *cavallo*, che è una specie, di cui *animale* è il genere; ma fa d'uopo osservare che i logici dicono ancora, che l'idea di *animale* contiene o racchiude l'idea di *cavallo*, in quanto che il generale contiene tutti i particolari che gli sono analoghi. Così questa espressione: *Un' idea contiene un' altra idea*, come osserva D'Alembert, è equivoca; poichè si dice, che l'idea della specie racchiude quella del genere, in quanto che questa ultima idea è una parte di quella della specie; cioè il numero degli elementi, che costituisce l'idea del genere, si trova nell'idea della specie con un supplimento di più, e si dice ancora che l'idea del genere racchiude quella della specie, in quanto che l'idea del genere si trova in ciascuna specie, si può applicare a ciascuna specie, e si può riguardare come la rappresentazione di tutte le specie possibili.

L'idea di ciò che hanno d'identico più individui, costituisce la specie. L'idea di ciò che hanno d'identico più specie, costituisce il genere.

Da quanto abbiamo detto segue, che nella comparazione delle nostre idee si mostrano a noi tre specie di relazione fra le stesse, cioè una relazione d'identità: quale è quella che si osserva ne' due membri dell' equazione $2+2=4$; una relazione di similitudine: quale è quella che si osserva fra gl'individui di una stessa specie e le specie di uno stesso genere, ed una relazione di *comprensione*: quale è quella che si osserva fra le specie ed il genere, fra le specie e l'individuo; ma, come ho osservato, le due ultime suppongono la prima.

La scuola di Kant chiama i giudizi identici *giudizi analitici*; poichè essi risolvono una nozione complessa ne' suoi diversi elementi. Ciò si verifica principalmente ne' giudizi che pronunciamo sulla *similitudine* e sulla *comprensione*; poichè dicendo, per cagion di esempio, il triangolo *è figura, il triangolo ha tre lati;* faccio l'analisi dell' idea del triangolo.

LEZIONE XIV.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA; SI SPIEGA COME LE VERITA' IDENTICHE SONO ISTRUTTIVE.

Le verità necessarie sono identiche. Le scienze pure son composte di queste sole verità; e le scienze miste ne hanno ancora bisogno. Da ciò segue, che esse sono elementi necessari pel sapere umano, e che perciò sono istruttive; intanto sembra a prima vista, che debbano esser frivole, ed alcuni filosofi come tali le hanno riguardate. Qual proposizione in fatti può sembrare più frivola di questa: *A è A?* Ora, questa può riguardarsi come la formola di tutte le proposizioni identiche affermative; la seguente: *A non è A* può riguardarsi come la formola delle proposizioni identiche negative.

Esaminando profondamente la quistione, si vedrà che le proposizioni identiche, facendoci conoscere le diverse relazioni delle nostre idee, sono una feconda sorgente di utili conoscenze per lo spirito umano.

Se io dico: *Il due è la sesta parte del dodici; il due è la quarta parte dell' otto*; *il due è la dodicesima parte del ventiquattro*; niuno certamente dirà che queste tre proposizioni non denotino tre conoscenze distinte, istruttive ed utili. Queste proposizioni intanto sono identiche; poichè significano: *Il due preso sei volte è dodici; il due*

preso quattro volte è otto; *il due preso dodici volte è ventiquattro*. Essi si risolvono in queste: 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 è 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2: 2 + 2 + 2 + 2 è 2 + 2 + 2 + 2: 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 è 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2.

Esse son dunque identiche, ed esprimono le diverse relazioni della stessa idea, cioè dell' idea del due, colle idee del dodici, dell' otto, del ventiquattro. Le proposizioni identiche son dunque istruttive in quanto ci fanno conoscere le diverse relazioni di una stessa idea con diverse altre. Queste conoscenze sono utili. Se vi si propone di doversi dividere una eredità di dodici milioni di ducati fra due persone, la prima proposizione vi servirà per determinare la quota di ciascuna persona in sei milioni. Potrete applicare a' casi analoghi le altre due proposizioni. Se dico: *Il sei è cinque più uno*, esprimo la sola definizione del sei; ma se dico: *Tre più tre è sei*; *quattro più due è sei*, io enuncio due conoscenze distinte, le quali mi fanno conoscere due modi diversi di generazione della stessa idea del sei. Le proposizioni identiche son dunque in secondo luogo istruttive, perchè ci fanno conoscere i diversi modi di generazione dell' istessa idea.

La proposizione recata in esempio è utile. Se volete restituire seimila ducati ad uno che vi ha imprestato questa somma, potete ottenere il vostro fine di soddisfarlo, sia restituendogli una volta tremila ducati ed un' altra altri tremila, sia restituendogli una volta quattromila ducati, un' altra duemila.

Concludiamo: Le proposizioni identiche sono istruttive: 1.° Perchè ci fanno conoscere le diverse relazioni di una stessa idea con altre idee diverse; 2.° perchè ci fanno conoscere i modi diversi di generazione di una stessa idea.

Fin qui abbiamo considerato il primo caso dell' identità perfetta; esaminiamo ora gli altri due casi dell' identità parziale, cioè quello della similitudine e quello del rapporto di comprensione fra due idee.

L' idea di ciò che hanno d' identico più individui costituisce l' idea della specie. L' idea di ciò che hanno d' identico più specie, costituisce l' idea del genere. Le idee delle specie e de' generi si appellano idee *universali o generali.* Ora, le idee generali sono necessarie alle scienze. La percezione dell' identità degl' individui e dell' indentità delle specie, essendo necessaria per le idee generali, segue che la percezione della relazione dell'identità fra certi elementi di un' idea e quelli d' un'altra, nel che consiste, come abbiam detto, la relazione di similitudine, è un principio fecondo di conoscenze utili. Sviluppiamo questo argomento.

Tutto ciò che esiste essendo particolare, sembra che gli uomini, volendo conoscere le cose esistenti, non debbano impiegare, per conoscerle, che idee individuali. Noi vediamo pertanto tutto il contrario: le idee di cui gli uomini si servono per apprender le scienze, son quasi tutte generali: la maggior parte dei vocaboli che compongono le diverse lingue della terra, sono termini generali; vale a dire sono termini che significano idee generali. Or come ciò è avvenuto?

È impossibile che noi potessimo avere l' idea particolare di ciascuna cosa particolare, che ha esistenza nel mondo. È al di sopra della capacità umana di formarsi e ritenere le idee distinte di tutte le cose particolari che si presentano a noi. Non è possibile che ciascun animale che vediamo, ciascuna pianta che colpisce i nostri sensi, ciascun individuo del genere umano, trovi luogo nel più vasto intendimento.

« Se è stato riguardato, osserva Locke, come un esempio di una memoria prodigiosa, che certi generali abbiano potuto chiamare ciascun soldato della loro armata col singolo nome, è facile veder la ragione perchè gli uomini non hanno mai tentato di dare nomi ad ogni pecora di cui una gregge è composta, o ad ogni corvo che vola sulle loro teste, e meno ancora di designare con un nome particolare ogni foglia delle piante che vedono, o cia-

scun granello di arena che si trova nel loro cammino (1). »

Inoltre, se gli uomini non avessero che idee particolari, essi non potrebbero comunicarsi scambievolmente tutti i loro pensieri; poichè gl'individui che si presentano ad un uomo, non sono che rare volte gli stessi di quelli che si presentano a tutti gli altri uomini. Supponiamo, per cagion di esempio, due uomini, uno che sia stato sempre in Napoli, ed un altro che sia stato sempre in Parigi; gl'individui che vede il primo, non sono certamente gli stessi di quelli che vede il secondo.

Lo stesso deve con maggior ragione asserirsi di due uomini che son vissuti in tempi divisi l'uno dall'altro da un grande intervallo. Se gli uomini non avessero che idee particolari, nel caso troppo frequente ed ordinario che le idee particolari di uno sieno diverse dalle idee particolari di un altro, la scambievole comunicazione dei pensieri degli uomini sarebbe impossibile. E senza la comunicazione scambievole de' pensieri degli uomini, ove sarebbe il sapere umano?

Finalmente, limitando lo spirito umano alle sole idee particolari, e negandogli la conoscenza delle similitudini delle cose, egli non avrebbe, nella massima parte, che conoscenze isolate e senza connessione; e sarebbe incapace del menomo raziocinio; poichè in qualunque raziocinio, come abbiamo osservato, è necessaria la connessione fra l'antecedente ed il conseguente; ed una tal connessione, come sarà dimostrato in appresso, e come può di leggieri comprendersi dalle cose già dette, consiste nella relazione d'identità che lo spirito percepisce fra l'antecedente ed il conseguente. L'uomo dunque, senza le conoscenze identiche e necessarie, sarebbe ridotto alla condizione de' bruti.

Il sapientissimo autore della natura ha dotato l'uomo

(1) *Locke*, Sull'intendimento umano; libro III. Cap. III, § 2.

della facoltà di paragonare le sue idee, e di conoscere la relazione di similitudine fra le stesse; e così di sapere dagl'individui ciò che egli trova in essi di identico: e di formarsi in tal modo l' idea di ciò che hanno d' identico più individui o più specie, cioè di formarsi idee universali, le quali sono rappresentative di tutti gl' individui possibili, ne' quali può ritrovarsi l' identico che costituisce la specie o il genere. Così l' idea generale di *uomo* è rappresentativa di tutti gl' individui della specie umana che hanno avuto, hanno ed avranno esistenza sulla terra; l'idea più generale di *animale* è rappresentativa di tutte le varie specie di animali che hanno avuto, hanno ed avranno esistenza sulla terra. Quale varietà d'individui non è racchiusa nella sola idea specifica di *uomo*, e qual varietà di specie non è racchiusa nell' idea generica di *animale*! Con questo mezzo si toglie la sproporzione che vi è fra la potenza di conoscere, che si trova nello spirito umano, ed il numero grande ed indefinibile degli oggetti particolari, chè hanno esistenza in diversi luoghi ed in diversi tempi nella vastità dell' universo. Esprimendo poi con termini generali, queste idee generali, ogni uomo di qualunque tempo o di qualunque luogo può comunicare i suoi pensieri agli altri, nonostante la varietà delle idee particolari di ciascun uomo. Così hanno esistenza le scienze umane, le quali sono per tutti i luoghi e per tutti i tempi. Così si hanno sistemi di conoscenze connesse l' una coll' altra. Così lo spirito umano s' innalza sugli altri animali della terra, ed esercita un impero visibile sulla natura. Togliete le conoscenze identiche, l' edifizio del sapere umano non può costruirsi.

Dopo queste riflessioni, chi potrà negare la necessità e l' utilità delle conoscenze identiche?

LEZIONE XV.

SI CONTINUA A PARLARE DELLE IDEE UNIVERSALI.

Le idee universali si formano per mezzo della comparazione e dell'astrazione; cioè per mezzo di un'operazione dello spirito, la quale separa nelle idee comparate ciò che esse hanno di diverso, e ritiene solamente ciò che hanno d'identico. Suppongo, che vediate un cubo di avorio su di un tavolino, che esso vi presenti sei superficie quadrate da cui è terminato, e che ciascuna di queste superficie abbia la base della lunghezza di mezzo palmo. Suppongo inoltre, che vediate ancora un cubo di marmo su di un altro luogo, per cagion di esempio, sul nudo terreno, e che la base di ciascuno de' sei quadrati uguali, da cui è terminato, sia della lunghezza di un palmo. Paragonando questi due cubi fisici, vediamo che essi differiscono tra le altre cose, per la circostanza del luogo in cui son posti, per la diversa materia di cui son formati, e per la loro diversa grandezza; e che convengono nell'esser tutti e due corpi terminati da sei quadrati uguali. Separando da queste due idee le tre differenze enunciate, con tutte le altre che le nostre sensazioni ci manifestano e ritenendo l'identico in cui convengono, lo spirito si forma l'idea generale del cubo fisico, cioè di un corpo fisico terminato da sei quadrati uguali; e questo sarà una specie relativamente ai due cubi particolari, che sono individui di questa specie.

Un quadrato è un parallelogrammo equilatero e rettangolo. Separando la determinazione di equilatero, ci rimane l'idea di un parallelogrammo rettangolo. Supponendo un corpo terminato da sei parallelogrammi rettangoli, avremo l'idea di un parallelepipedo rettangolo. Questo corpo sarà un genere rispetto alla specie del cubo, il quale è

un parallelepipedo rettangolo, terminato da sei parallelogrammi rettangoli, equilateri ed uguali.

Questa analisi delle idee del cubo fisico particolare o individuo, del cubo fisico specie, e del parallelepipedo rettangolo, che è il genere prossimo di questa specie, mostra evidentemente che avvi di più nell' idea dell' individuo che in quella della specie, più nell' idea della specie che in quella del genere; poichè per avere l' idea della specie abbiamo separato dall' idea de' due cubi particolari tutte le loro differenze, ed abbiamo ritenuto solamente le determinazioni in cui convengono, e con questo insieme di determinazioni identiche abbiamo costituito la specie. Similmente da questa specie abbiamo tolto due determinazioni, cioè quella dell' eguaglianza di tutti i lati di ciascuno dei sei parallelogrammi, e dell'eguaglianza di tutti questi parallelogrammi fra di essi, e col rimanente abbiamo costituito il genere de' parallelepipedi rettangoli.

L' *idea del genere* è dunque più semplice di quella della specie: e quella della specie è più semplice di *quella dell' individuo.*

Ma il parallelepipedo rettangolo, il quale è genere riguardo al cubo, diviene specie riguardo al parallelepipedo in generale.

Dall' idea del parallelepipedo rettangolo togliendo la determinazione di essere i sei parallelogrammi rettangoli, avremo l' idea d' un solido terminato da sei parallelogrammi, e questa idea è più generale di quella del parallelepipedo rettangolo, il quale richiede di più che i sei parallelogrammi sieno rettangoli. Il parallelepipedo è dunque un genere rispetto al parallelepipedo rettangolo, ed un genere *superiore* riguardo al cubo.

Un parallelepipedo si concepisce nascere da un parallelogrammo, il quale si suppone muoversi parallelamente a sè stesso nella direzione di una linea retta, la quale sia o perpendicolare o inclinata al parallelogrammo generatore. Ora, prescindendo dalla determinazione di essere questo

piano generatore un parallelogrammo; supponendo solamente che esso sia un quadrilatero, il solido generato nel suo moto nel modo indicato sarà *un prisma quadrangolare*, il quale sarà un genere rispetto al parallelepipedo, un genere *superiore* relativamente al parallelepipedo rettangolo, ed un genere più superiore relativamente al cubo. Fate inoltre astrazione dalla determinazione di essere il piano generatore quadrilatero, e supponete che sia un piano qualsiasi il quale si muova nel modo enunciato: il solido generato sarà un *prisma*. Il prisma è un genere riguardo al *prisma quadrangolare*, un genere superiore riguardo al *parallelepipedo*, più superiore riguardo al *parallelepipedo rettangolo*, più superiore ancora riguardo al *cubo*.

L' idea di un genere superiore è più semplice di quella di un genere inferiore, e generalmente *un' idea è più semplice quanto è più generale.*

Io ho recato, ad oggetto di render chiara la teorica delle idee universali, alcuni esempi dalla geometria, poichè in questi si può porre la massima precisione. Ma anche nella fisica e nella metafisica si possono prendere esempi chiari e se ne trovano nella mia introduzione allo studio della filosofia, per uso dei fanciulli. Un *corpo* è un esteso che può esser mosso. Un corpo *organizzato* è un corpo che cresce non per sovrapposizione di parti, ma assimilando nella propria sostanza gli alimenti ch' esso prende. Un corpo *inorganico* è quel corpo che non cresce se non per la sovrapposizione delle parti. Un *corpo organizzato animato* è quel corpo organizzato dotato di un' anima semplice capace di sensazioni. Esso si chiama *animale*: l' animale è o *bruto*, o *ragionevole*. Il primo è quello che è privo di ragione, cioè della facoltà di ragionare; il secondo è quello che ne è dotato.

In questo esempio si vede, che corpo è genere riguardo al corpo *organizzato* ed al corpo *inorganico*, che sono le specie di questo genere; che *corpo organizzato* è genere riguardo alla *pianta* ed all' *animale*, che si possono

considerare come specie del corpo *organizzato* od *organico*; e che il corpo in generale è genere superiore riguardo alla pianta ed all'animale. L'animale è poi un genere di cui le specie sono l'*animale bruto e l'animale ragionevole.*

Ora, vi ha di più nell' idea di animale razionale o di uomo, che in quella di animale; vi ha di più nell'idea di animale che in quella di corpo organico; vi ha di più nell'idea di corpo organico, che in quella di corpo.

Nell' idee universali si debbono distinguere due cose, cioè la *comprensione* e l' *estensione*. Chiamasi *comprensione* il numero delle idee elementari, che costituiscono una idea complessa. Chiamasi poi *estensione* il numero degli individui o delle specie a cui può applicarsi l' idea generale. Da ciò segue, *che quanto è minore la comprensione, tanto è maggiore l' estensione*. L' idea di corpo ha una minor comprensione di quelle di corpo organico, ma ha una maggior estensione, poichè l'idea di corpo contiene solamente *l'estensione e la mobilità;* laddove l' idea di corpo organico comprende oltre l' estensione e mobilità, *la proprietà di assimilare nella propria sostanza gli alimenti di cui si nutrisce.*

Ma l' idea di corpo si può applicare a tutte le specie di corpi, anche a' corpi inorganici, come sarebbero l' acqua, la terra, ec; laddove l' idea di corpo organico non può applicarsi alle specie de' diversi corpi inorganici.

Ciocchè abbiamo detto ci porge il modo di esporre brevemente i cinque universali, che si spiegano nelle scuole. Essi sono i seguenti: 1.° Genere; 2.° specie; 3.° differenza; 4.° proprio; 5.° accidente.

Del genere e della specie abbiamo parlato abbastanza. Riguardo alla *differenza* fa d' uopo osservare, che quando un genere ha due specie, è di necessità che l' idea di ciascuna specie comprenda qualche cosa, la quale non sia compresa nell' idea del genere. Altrimenti, se ciascheduna comprendesse solamente ciò che è compreso nel genere,

essa eziandio sarebbe il genere, e siccome ogni genere conviene ad ogni specie, così ogni specie converrebbe all' altra. Perciò abbiamo stabilito di sopra, che l' idea del genere è più semplice di quella della specie, e che le idee sono più semplici quanto sono più universali. Quell' elemento che comprendesi nella specie, e non trovasi nel genere, chiamasi la *differenza*. L' idea di questa differenza è universale.

Per cagion di esempio: il triangolo è una figura piana trilatera: l' idea di figura piana è l' idea del genere, quella di trilatera costituisce l' idea della differenza; e questa idea è anche un' idea universale; poichè vi sono figure trilatere rettilinee, curvilinee, mistilinee. L' uomo è un animal ragionevole: animale è il genere; ragionevole è la differenza, e questa differenza, ritrovandosi in tutti gl' individui della specie umana, la sua idea è un' idea universale.

Da ciò si deduce primieramente, che la differenza ha due rapporti, uno al genere che essa divide, l' altro alla specie che costituisce, facendo la parte principale di ciò che contiensi nell' idea della specie secondo la sua compreensione. Perciò ogni specie può esprimersi con un sol nome, come uomo, cavallo; o con due: cioè con quello del genere e con quello della differenza, *animale ragionevole*.

Si deduce in secondo luogo, che la differenza deve avere la stessa estensione della specie; e che possa scambievolmente affermarsi l' una dell'altra; come ogni triangolo è trilatero ed ogni trilatero è triangolo. « Nondimeno (osserva l'autore dell'arte di pensare) sovente accade, che non iscorgasi in certe cose attributo tale che convenga ad un' intera specie, ed a quella sola convenga. Allora unisconsi più attributi. L'union dei quali trovandosi in quella sola specie, ne costituisce la differenza. Così i platonici, giudicando i demoni essere animali ragionevoli, egualmente che l'uomo, non trovavan che la differenza di ragionevole fosse reciproca all' uomo, e però ne aggiugnevano un' altra, cioè quella di mortale, la quale non gli è più reciproca, poi-

chè conviene anche alle bestie: ma tutte e due convengono solamente all' uomo. E tali noi ci formiamo le idee della maggior parte degli animali (1). »

Bisogna osservare non esser sempre necessario che le differenze, le quali dividono un genere, sieno tutte e due positive, ma basta che ne sia una sola. Così si distingue l' uomo dalle altre specie degli animali, in quanto che l' uomo è dotato della ragione, della qual facoltà son privi tutti gli altri animali.

I filosofi della scuola danno il nome di *essenziali* alle diverse idee elementari costitutive dell'idea della specie, ed in questa idea, risultante dalla combinazione delle idee elementari, fanno consistere l' *essenza* della specie; ma, siccome abbiamo detto che ogni idea si riferisce ad un oggetto, essendo il concetto di un oggetto qual siasi, così gli essenziali oggettivamente considerati sono gli elementi costitutivi della specie; perciò *l' animalità* e la *razionalità* si riguardano come gli essenziali dell' uomo, e la loro unione come l' essenza dell' uomo.

Tutto ciò che deriva dagli essenziali si chiama *attributo*, e si dice *attributo proprio* tutto ciò che deriva da tutti gli essenziali, a differenza dell'*attributo comune*, che deriva da uno e da alcuni essenziali, non già da tutti. Così l' esser soggetto al piacere ed al dolore fisico è un attributo comune dell' uomo, poichè deriva dall' animalità, uno degli essenziali dell' uomo; la capacità di esser geometra è è un attributo proprio, perchè suppone tutti gli essenziali dell' uomo.

L' attributo proprio si chiama dagli scolastici semplicemente *proprio;* ed è uno de' cinque universali che si sogliono spiegare ne' libri scolastici.

L' autore dell' arte di pensare osserva, che il nome di *proprio* si è esteso, e che se ne sono fatte quattro specie. « Il primo è: *Quod convenit omni, soli, et semper*. Così

(1) Arte di pensare, par. I. Cap. VII.

è proprio di ogni cerchio, di esso solo, e sempre, che le linee rette tirate dal centro alla circonferenza sieno uguali. Il secondo è *Quod convenit omni, sed non soli.* Come dicesi esser proprio dell' estensione l'esser divisibile; perchè ogni estensione può dividersi, benchè altresì ciò possano la durata, il numero, la forza. Il terzo è: *Quod convenit soli, sed non omni.* Come all' uomo solo conviensi l' esser medico o filosofo, benchè tutti gli uomini nol sieno. Il quarto è: *Quod convenit omni et soli, sed non semper;* del che recano in esempio l'incanutire, *canescere*, che conviene a tutti, ed ai soli uomini, ma solamente nella vecchiaia (1). »

Wolfio chiama *modo* ciò la cui possibilità ha la ragion sufficiente nell'essenza, ma la cui esistenza non deriva dall'essenza. Così la capacità o la possibilità di esser geometra non deriva dall'essenza dell'uomo; ma l'essere col fatto geometra non deriva dall'essenza dell'uomo, essendovi moltissimi uomini che nol sono. L'esser geometra è perciò nell'uomo un *modo di lui.*

Gli scolastici chiamano *accidente* il modo, e ne han costituito il quinto degli universali. Il modo non può esistere senza la sostanza o il soggetto, e non è necessariamente congiunto coll' idea della medesima talmente che può ben concepirsi la cosa senza concepire il modo; come puossi concepir l'uomo senza concepirlo geometra, ma non puossi concepire il modo senza la cosa, cioè la scienza della geometria senza concepir l' uomo o altra natura intellettuale, in cui la scienza geometrica abbia esistenza.

Quando dunque si ha un'idea confusa ed indeterminata di sostanza o soggetto con un'idea distinta di qualche modo, questa idea è capace di rappresentare tutte le cose ove sarà questo modo, come l'idea di *geometra* tutti gli uomini che son geometri, l'idea di prudente tutti gli uomini prudenti. E questa idea espressa con un termine con-

(1) Loc. cit.

notativo: *geometra, prudente*, è quella che costituisce il quinto universale detto *accidente*, perchè non è essenziale alla cosa a cui si attribuisce.

Il trattato de' cinque universali è stato nelle scuole chiamato l'introduzione porfiriana: *isagoge porphyriana;* poichè Porfirio fu il primo autore di un tal trattato. Porfirio si chiamava prima *Malco*, fu poi chiamato *Porfirio* dall'uso che faceva della veste purpurea; era costui di nazione fenicio, o, come vogliono altri, giudeo, nato in Tiro; era di professione filosofo platonico; era stato prima cristiano, ma poi, per una lieve persecuzione, divenne apostata e nemico della religione cristiana. È difficile stabilire in qual anno accadesse la sua morte; la più comune opinione vuole che seguisse sul principio del quarto secolo, durando tuttavia l'impero di Diocleziano. Ebbe per maestro Plotino, per condiscepolo il celebre Origene, e per discepolo un certo Crisario, nobile giovane romano: questi, avendo letto il trattato delle Categorie di Aristotile, incontrò molte difficoltà ad intenderlo: pregò perciò il suo maestro Porfirio di facilitargliene l'intelligenza: Porfirio, annuendo alle istanze del suo discepolo scrisse l'*Isagoge*, cioè l'introduzione alle Categorie di Aristotile; e nella prefazione al trattato, egli scrive: *Cum sit necesse Chrysario, et ad categoriarum aristotelicarum doctrinam, nosse quid sit genus, quid differentia, quid species, quid proprium, quid accidens, et ad definitiones afferendas, et omnino ad ea quæ ad divisionem et demonstrationem spectant: cumque utilis sit horum cognitio: brevem tibi tractationem faciens, tentabo paucis, ut institutionis ratio postulat, ea quæ apud priscos philosophos extant, percurrere; ab abstrusioribus quidem quæstionibus abstinens, simpliciores vero modice conjectans. Ne longe abeam, de generibus et speciebus, consistant ne in rerum natura, an in solis nudis animi notionibus posita sint: et si consistunt in rerum natura, num corpora sint an incorporalia: et utrum separata sint, an in rebus sensibilibus, et circa*

has consistant, recusabo dicere: cum abstrusissima sit hujusmodi tractatio, et alius majoris indigeat exquisitionis. Quemadmodum autem de his ac de reliquis propositis magis ad logicen accommodate veteres disseruerunt, et horum maxime Peripatetici nunc tibi tentabo monstrare. Questo proemio della introduzione porfiriana giova per darci un' idea delle quistioni degli antichi circa gli universali.

Gli scolastici distinguono l'universale in cinque modi: 1.° *In causando*, ed è quello che concorre alla produzione di molti effetti, così Dio, il sole, ec. si dicono cause universali; 2.° *in significando*: è quello che significa cose varie e di diversa natura: così la voce toro, significa una sorta di animale ed un segno nel zodiaco; ma ciò significa, secondo idee totalmente diverse; 3.° *in repræsentando*: è quello che rappresenta più cose, come l'idea di una cosa rappresenta i legni, le pietre, ec.; 4.° *in essendo*: è una natura che conviene a molti, per esempio la natura umana, la quale conviene a ciascun individuo; 5.° *in prædicando*: è quello che può affermarsi o negarsi di molti; per cagion di esempio si dice tanto di ciascuna pianta che di ciascun animale, *è un corpo*.

Un famoso scolastico riduce a cinque le diverse opinioni degli antichi circa gli universali. La prima, egli dice, fu quella di Democrito e degli altri, rapportati e confutati da Aristotile, lib. 1 della Metafisica, capo sesto, i quali negavano intieramente tutti gli universali. La seconda fu di Platone, il quale affermava altro non essere gli universali, che idee comuni esistenti fuori delle cose singolari, e che concorrono alla formazione de' singolari, come il suggello ad una data figura. La terza fu di Zenone e degli stoici i quali insegnavano, che l'universale non è altra cosa se non che un concetto della mente, con cui questa si rappresenta molti singolari indistintamente. La quarta fu di Ocamo, capo de' nominali, il quale non ammetteva altro universale se non che le sole voci comuni. La quinta è

de' peripatetici, i quali, oltre i concetti degli stoici, i quali sono solamente universali *in repræsentando*, oltre le voci de' nominali, le quali sono solamente universali *in significando*, ed oltre le idee de' platonici, le quali sono universali *in causando*, pensano di doversi ammettere alcune nature comuni, non astratte dalle cose singolari, ma esistenti in queste: le quali nature comuni si pensano con nozioni comuni, e si esprimono con voci comuni. Onde essi pongono queste quattro cose: 1.° Il nome comune o universale; 2.° Il concetto comune od universale; 3.° molte nature particolari; 4.° una natura comune a tutte queste nature particolari, la quale asseriscono essere propriamente universale (1). Questa quistione sul valore degli universali, agitata nella antichità sotto vari aspetti, non è ancor terminata intieramente.

LEZIONE XVI.

DELL' ESISTENZA DELLE IDEE GENERALI.

Ciò che si appella idea generale è realmente una idea, oppure non è altra cosa che un vocabolo? Allorchè pronunciate il nome proprio di un individuo che avete percepito per mezzo del senso della veduta, la percezione del suono si associa a quella di questo individuo, e la riproduce; e voi avete nel tempo medesimo due percezioni, una sensazione di suono ed un fantasma, il quale è la riproduzione di un complesso d' idee, che la vista vi aveva dato. Allora poi che pronunciate un vocabolo generale, un nome *appellativo*, per cagion di esempio il vocabolo *uomo*, oltre la percezione del suono, che la pronunciazione di questo vocabolo in voi produce, si chiede: Si desta in voi eziandio un' altra percezione, di cui questo vocabolo *uomo* è

(1) *Frassen*, de terminis universalibus in communi.

il segno, e che esso risveglia? Ecco enunciata la quistione in un modo chiaro e preciso.

Alcuni filosofi pretendono, che co' nomi appellativi, e generalmente co' termini generali, non si associa alcuna idea; e che le idee generali non sono altra cosa che questi vocaboli, e che nulla sono fuori di questi vocaboli. Questi filosofi sono stati chiamati nell'antichità, *nominali*. L' opinione de' nominali è stata, nei tempi moderni, riprodotta da Hobbes, da Condillac, da Hume, da Berckeley; e quello che più mi sorprende, da Dugald-Stewart. Questa opinione è falsa, e mi accingo a combatterla, poichè l'esistenza delle idee generali è una verità della più alta importanza.

L'idea generale è l' idea di ciò che hanno d' identico più individui. Dico più individui, poichè l'identico delle specie si risolve nell'identico di tutti gl' individui compresi sotto le diverse specie; così l' animalità è l' identico che si trova in tutti gl' individui delle diverse specie di animali, per esempio dell'uomo, del cane, del cavallo, del buve, ec. Ora, se lo spirito umano non fosse capace di idee generali, non conoscerebbe le similitudini degli oggetti particolari, il che è contrario alla testimonianza della propria coscienza. Se lo spirito umano non conoscesse le similitudini degli oggetti particolari, la facoltà di comparare gli oggetti particolari sarebbe inutile, e non avrebbe alcun risultamento. Se lo spirito umano non fosse capace di idee generali, non potrebbe numerare gli oggetti particolari; poichè ogni individuo è unico, e non fa numero. Il numero è impossibile senza l' identico ripetuto; se lo spirito non vedesse l'identico ripetuto in più individui, egli non potrebbe numerarli. Ora, veder l'identico ripetuto in più individui, si è avere un'idea generale. Se lo spirito umano non fosse capace d' idee generali, i vocaboli generali sarebbero vocaboli vuôti di senso: illazione egualmente smentita dalla propria coscienza. Ognuno fa differenza fra uno che intende un discorso, sebbene com-

posto di espressioni generali, ed un altro che non l'intende: nel primo, al pronunciar de' vocaboli si destano, oltre alcune date sensazioni di suono, anche certe idee distinte da queste sensazioni, laddove nell'altro si destano le sole sensazioni di suono. I filosofi, i quali negano le idee generali, asseriscono che la idea generale è la stessa cosa del termine generale, e non ne è affatto distinta; ma se l'idea generale non è distinta dal termine generale, allora i vocaboli non sono i segni delle nostre idee, poichè il segno è ciò la cui idea eccita l'idea di un'altra cosa. Quasi tutti i vocaboli di ciascuna lingua essendo vocaboli generali, nella supposizione che non ammette altre idee fuori delle individuali, le lingue sarebbero composte di vocaboli vuoti di senso, ed i dotti che ragionano sarebbero pappagalli.

Tutti i vocaboli di una lingua sono o termini generali, o nomi propri. I nomi propri non esprimono che cose individuali: tali sono i nomi degli uomini, de' regni, delle provincie, delle città, de' fiumi, che distinguono un individuo dagli altri individui della sua specie. Tutti gli altri vocaboli di una lingua sono generali; essi non rappresentano solamente un individuo, ma si applicano solamente a molti.

I grammatici hanno ridotto tutti i vocaboli ad otto o nove specie, che si chiamano le parti del discorso. Di queste una sola racchiude i nomi propri; tutti i pronomi, tutti i verbi, tutti i participii, tutti gli avverbi, tutti gli articoli, tutte le preposizioni, tutte le congiunzioni, tutte le interiezioni sono, senza eccezione, vocaboli generali. Tra i nomi, tutti gli aggettivi sono ancora vocaboli generali, e vi sono eziandio sostantivi che hanno un plurale e che in conseguenza sono vocaboli generali, perchè un nome proprio, non esprimendo che un solo individuo, non ha plurale. Ne' quindici libri di Euclide non si trova un vocabolo che non sia generale: si può dire lo stesso di una moltitudine di grossi volumi. Da questa osservazione segue, che secondo l'opinione de' nominali, non essendo le

idee generali che gli stessi vocaboli generali, e non essendo, in conseguenza, i vocaboli generali segni d' idee, o significativi, tutti questi grossi volumi non sono che un ammasso di vocaboli senza significato: assurdità è questa, che chiunque non ama di esser folle rigetterà certamente nell' osservarla.

Sebbene vi sia un certo numero di oggetti individuali che si manifestano all' osservazione di tutti gli uomini, come la terra, la luna, il sole, nondimeno questi stessi oggetti, per poter divenire oggetti scientifici, hanno bisogno gli uomini del soccorso delle idee generali. Il sole che ho veduto ieri, tramonta e si nasconde a' miei sensi: esso ricomparisce di nuovo questa mattina: come saprò io, che non vi è che un sole, e che il sole, da me veduto ieri tramontare, sorge oggi sull' orizzonte? Io formo il giudizio seguente: *Il sole da me veduto ieri è identico perfettamente, cioè perfettamente lo stesso con quello da me veduto oggi.* Ora in tal giudizio, vi entra la nozione d' *identità*, la quale è una nozione generale: l' aggettivo *stesso* è un nome generale. Questa nozione d'identità entra sempre nelle quistioni particolari sugl' individui. Su qual altro fondamento un giudice condanna un uomo che ha commesso un delitto un mese addietro, se non sul giudizio che l' individuo delinquente è lo stesso dell' individuo che è giudicato?

Perchè al vedere un uomo, che non abbiamo mai veduto, noi diciamo: *è un uomo*? Se non avessimo un' idea universale di questa specie, come vi rapporteremmo questo individuo? Se il vocabolo *uomo* non mi desta una idea, prima di applicarlo a questo individuo, perchè applico a questo individuo il vocabolo *uomo* piuttosto che il vocabolo *cane*? L' opinione de' nominali è talmente assurda e ridicola, che si dura fatica a credere che vi sieno stati e che vi sieno ancora filosofi che l' hanno difesa, e che la difendano.

Reid ha fatto importanti osservazioni sui termini ge-

nerali, e sulle nozioni generali corrispondenti; io ne recherò alcune. « Poichè vi sono vocaboli generali nel linguaggio, è naturale di concluderne, che vi sono nel nostro spirito concetti generali, di cui essi sono i segni. I vocaboli sono vani suoni, quando essi non significano il pensiero di colui che li proferisce: il loro significato è adunque ciò che solamente può farne vocaboli generali. Ciascun vocabolo non è in sè stesso che un suono individuale; se diviene un vocabolo generale ciò accade perchè è stato rivestito di un significato generale. Ora ciò che esso significa, è concepito da colui che parla e da colui che ascolta, se questo significato è distinto, e conosciuto dall'uno e dall' altro. Affinchè i vocaboli dunque abbiano un significato generale è necessario che colui che li pronuncia, e colui che gli ascolta conoscano cose generali. Questi concetti son quelli che io chiamo generali, ed osservo che essi non improntano questa denominazione dall'atto dello spirito, che è sempre un atto individuale, ma dall'oggetto concepito, che è un oggetto generale.

« I vocaboli che possono essere il soggetto o il predicato di una proposizione, hanno per oggetto o *attributi*, o *generi* e *specie*. È evidente, che noi abbiamo un concetto molto più chiaro degli attributi degl'individui che conosciamo, che del soggetto stesso a cui questi attributi appartengono ... Se esaminiamo il concetto che ci formiamo di una persona di nostra conoscenza, troviamo che esso è composto di diversi attributi che distinguono questa persona. Sappiamo, per esempio, che l'individuo di cui si tratta è figliuolo di un tale, fratello di un tale, che egli esercita la tal professione, che egli possiede la tal fortuna, che egli è di grande o di piccola statura, ben formato o mal formato, giovane o vecchio, marito o celibe; conosciamo il suo carattere, la sua complessione, i suoi talenti, e forse alcuni avvenimenti della sua vita.

« Tutta la nostra conoscenza degl' individui consiste dunque nella conoscenza de' loro attributi; le nostre fa-

coltà non penetrano sino alla loro essenza. Ora, un attributo è ciò che gli scolastici chiamavano un *universale*; esso appartiene o può appartenere a molti individui. La proprietà è questa di ogni attributo, ed è perciò che in tutte le lingue gli attributi son espressi per mezzo di vocaboli generali.

« Ora, questi attributi sono tutto quello che possiamo concepire distintamente negl'individui. Non concepiamo, egli è vero, un soggetto materiale o immateriale; ma questo concetto non è che una nozione oscura e relativa, tosto che lo separiamo da' suoi attributi.

« Noi concepiamo l'essenza di un triangolo, e ne deduciamo le proprietà, ma questa essenza non è altra cosa che un universale: lo spirito umano avrebbe potuto concepirlo, anche nel caso in cui alcun triangolo individuale non avesse avuto esistenza.

« Questa essenza è, come dice Locke, un'essenza nominale, espressa da una definizione, laddove l'essenza degli individui è reale, e come noi non la concepiamo affatto, siamo fuor di stato di dedurre i loro attributi dalla loro essenza, come lo facciamo a riguardo del triangolo. »

Io non credo di dover tralasciare il ragionamento del filosofo illustre che ho citato, senza alcuna osservazione. Convengo che tutti i vocaboli, i quali esprimono gli attributi degl'individui, sono generali; ma nego che tutte le idee, che noi abbiamo delle qualità degl' individui, non sieno e non possano essere che generali. Se vedo latte, posso formare un giudizio particolare, attribuendo a questo corpo particolare quel particolare colore che colpisce la mia vista; e ciò sebbene io non abbia un nome particolare per significare questo colore particolare.

La mancanza di nomi particolari, per denotare le idee particolari degli attributi degl' individui, non importa la mancanza d' idee particolari di questi attributi. Ciò vale anche riguardo a' soggetti. Si può negare che l' idea, che

ci desta una gallina presente a'nostri occhi, sia individuale, sebbene non abbiamo per denotarla un nome proprio? « Io son persuaso (dice Locke) che se noi fossimo obbligati di far menzione de'cavalli particolari così sovente come abbiam occasion di parlare di differenti uomini in particolare, avremmo nomi propri per designare i cavalli, che ci sarebbero così familiari come quelli che ci servono per designare gli uomini; chè il vocabolo di *Bucefalo*, per esempio, sarebbe di un uso così comune come quello di *Alessandro* (1) ». Convengo che i personaggi, di cui parlano gli storici, son designati e descritti per mezzo di vocaboli generali. La ragione si è che gli storici, scrivendo per tutti gli uomini, anche per quelli a'quali questi personaggi non possono esser presenti, non possono altrimenti farli conoscere che per mezzo di attributi comuni. Io dunque non ammetto che ogni giudizio sia impossibile senza idee generali, come crede l'illustre autore dell'opera profonda, uscita alla luce ultimamente in Italia, col titolo di *Nuovo saggio sull' origine delle idee.*

Reid continua a provar l'esistenza delle idee generali nello spirito umano nel seguente modo: « La seconda classe de' termini generali comprende quelli che esprimono i generi e le specie in cui noi distribuiamo le cose. Se abbiamo un concetto distinto degli attributi, non si può contrastare che l'abbiamo eziandio de'generi e delle specie, che non sono se non che collezioni di attributi concepiti in un soggetto, e rappresentati per mezzo di un nome generale. Per esempio, se concepisco distintamente ciò che è fare le uova, avere le ali e le penne, e che do il nome di *uccello* ad ogni individuo che possederà questi tre attributi, certamente il concetto che avrò di un uccello sarà così distinto come la nozione di questi attributi, che io ho rappresentato con questo vocabolo.

« Che mi sia permesso di prendere per accordato, che

(1) Lib. 3. c. 3, § 5.

quello che abbiam detto del concetto de' termini generali, si applica egualmente alle altre specie di vocaboli generali, come le preposizioni, le congiunzioni, gli articoli, ec. Tutto quello che voglio qui provare, si è che noi abbiamo concetti generali, i quali non sono meno chiari e distinti de' concetti individuali. Intendere un termine generale, e concepire ciò che esso significa, è la stessa cosa. Noi intendiamo distintamente i termini generali: concepiamo dunque distintamente ciò che significano; ma essi significano non individui, ma ciò che è comune a molti individui; abbiamo dunque un concetto distinto di cose comuni a molti individui; abbiamo in conseguenza concetti generali.

« Fa d'uopo evitare l'ambiguità del vocabolo *concetto*, che si prende alcune volte per l'atto dello spirito quando egli concepisce, ed alcune volte per la cosa concepita, che è l'oggetto di questo. Nel primo senso, ogni atto dello spirito, essendo necessariamente individuale, alcun concetto non è generale. La generalità non è dunque nell'atto dello spirito, essa è nella cosa che lo spirito concepisce, e la quale è un attributo comune a molti soggetti, o un genere, o una specie comune a molti individui (1). »

Queste osservazioni sono esatte, e mostrano l'assurdità dell'opinione de' nominali.

LEZIONE XVII.

SI RISPONDE AGLI ARGOMENTI DE' NOMINALI.

La dottrina degli universali occupa un luogo considerabile nell'antica filosofia. Essa, in effetto, riguarda la realtà dell'umana scienza. Togliete le idee universali, la scienza umana è distrutta, e l'uomo è abbassato alla condizione de' bruti. Da un'altra parte, non essendovi realmente che individui, è importante di esaminare qual realtà

(1) Reid, Saggio V, cap. II.

possono avere le idee universali. Queste ricerche, in conseguenza, sono di somma importanza. Esse risalgono sino alla più rimota antichità, e continuano ad occupare i filosofi moderni.

Dalla prefazione all' introduzione porfiriana, che ho trascritta di sopra, si rileva chiaramente che tali quistioni occuparono gli antichi filosofi; sembra che esse abbiano esercitato lo spirito de' filosofi sino all' undecimo secolo. Verso quest' epoca, Roscelino, maestro del celebre Abelardo, introdusse una nuova dottrina, e sostenne che nulla vi ha di universale se non che i soli termini. I suoi discepoli furono chiamati *nominali*. I suoi avversari, i quali sostenevano che vi sono realmente cose universali, ricevettero il nome di *realisti*. L'effetto di questa controversia fu di dividere gli scolastici in due sette. Alcuni intanto adottarono un' opinione media; l'universalità, che i realisti collocavano nelle cose, ed i nominali ne' vocaboli, essi la posero nei nostri concetti, pretendendo che non poteva essere nè nei nomi, nè nelle cose: da ciò venne il nome di *concettualisti*, che loro si diede.

Nel momento in cui la setta de' nominali era vicina a spirare, ricevette nel decimoquarto secolo nuovo splendore sotto la penna di Guglielmo Occam, discepolo di Duns Scoto: alla sua voce la disputa sugli universali si risvegliò con una incredibile animosità nelle università di Francia, Inghilterra ed Alemagna.

Dopo il risorgimento delle lettere, Hobbes adottò l' opinione de' nominali: « È chiaro (egli dice) che nulla vi ha di universale se non che i nomi. Poichè nulla vi ha di universale se non che i nomi, i nomi propri richiamano allo spirito una sola cosa, ed i termini generali una sola fra molte (1). »

Secondo l'antica divisione de' partiti, Locke deve esser posto fra i concettualisti. Egli non pretende che vi sieno

(1) Della natura umana, cap. V, § 6. Leviathan, par. 1, cap. IV.

cose universali nella natura, ma sostiene che noi abbiamo idee generali, che ci formiamo per mezzo dell'astrazione; e questa facoltà di formarci idee generali ed astratte, secondo lui, ci distingue dagli animali.

La dottrina di Locke, su questo punto ha trovato, fra gli altri, due famosi contraddittori, cioè Berckeley ed Hume, quali adottarono completamente l'opinione dei nominali. Ma siccome questa opinione è assurda evidentemente, come ho mostrato nella lezione antecedente, così è avvenuto che gli stessi filosofi che l'hanno difesa, hanno nondimeno involontariamente conceduto la verità dell'opinione contraria. Berckeley ragiona così: Si può considerare una figura puramente come triangolare, senza fare attenzione alle qualità degli angoli o de' rapporti de' lati: l'astrazione giunge sin qui; ma ciò non prova affatto, che si possa formare un'idea generale di un triangolo (1). »

L' illustre Reid risponde con molta sagacità così alla proposta obbiezione: « Colui che può considerare puramente una figura come triangolare, concepisce apparentemente ciò che egli considera; poichè alcuno non può considerare ciò che non concepisce. Egli concepisce dunque una figura triangolare, puramente come tale. Or l'idea generale ed astratta del triangolo non è nulla di più. Colui che considera una figura puramente come triangolare, comprende necessariamente ciò che significa il vocabolo *triangolare*; ora egli nol comprenderebbe, se abbracciasse nel suo concetto la menoma particolarità relativa agli angoli ed ai lati. Dal che segue, che considerare una figura puramente come triangolare, si è concepire un triangolo, facendo astrazione dalla misura degli angoli e dal rapporto dei lati. »

Ecco ancora una concessione di Berckeley: « Considerare Pietro semplicemente come uomo o semplicemente come animale, si è semplicemente non considerare insieme

(1) Principii della conoscenza umana; introduzione.

un concetto tutto intero: non vi è bisogno perciò d' idee astratte.

Berckeley manifesta ad ogni passo la falsità del suo spirito. Per poter considerare Pietro solamente come uomo o come animale, bisogna certamente avere i concetti di uomo e di animale, ma questi concetti son generali ed astratti; lo spirito umano è dunque capace d' idee generali ed astratte, e Berckeley si contraddice vergognosamente negandolo.

« È impossibile (continua Berckeley) di astrarre l' una dall' altra, o di concepire separatamente qualità che non possono aver esistenza l' una senza l' altra. »

Concepire una figura puramente come triangolare, facendo astrazione dalla qualità degli angoli e della lunghezza de' lati, è appunto concepire separatamente cose, che nel fatto sono inseparabili; perchè ove è il triangolo reale che non abbia gli angoli ed i lati di una certa dimensione? Similmente considerar Pietro semplicemente come uomo o come animale si è considerare come separate quelle cose che nel fatto sono inseparabili. E non è forse una verità attestataci dal senso intimo, che noi possiamo concepire distintamente un triangolo senza conoscere, e per conseguenza senza concepire la maggior parte delle proprietà, senza le quali esso non può aver esistenza? E non possiamo concepire un uomo senza concepire le particolari determinazioni necessarie alla sua esistenza, e senza le quali la sua esistenza è impossibile?

Vediamo ora come Berckeley spiega le idee generali: « Un' idea che presa in sè stessa è particolare, diviene generale allorchè rappresenta tutte le idee particolari della stessa specie. Supponiamo che un geometra voglia dimostrare la maniera di tagliare una linea in due parti uguali, e che tiri una linea di un pollice di lunghezza. Questa linea, che in sè stessa è particolare, non lascia di essere generale nella sua significazione, poichè rappresenta una linea qualunque, e che tutto ciò che si dimo-

stra di essa, si dimostra di tutte le linee possibili, o, in altri termini, di una linea in generale. E come la linea particolare è divenuta generale subito che impiegata fu come segno, similmente il carattere di segno impresso al vocabolo particolare *linea*, ne fa un termine generale. »

Se la linea particolare è segno di una linea generale, lo spirito deve avere l' idea di una linea generale. Il segno è ciò la cui idea eccita l'idea di un' altra cosa.

Berckeley dice ancora: « Sebbene l' idea che ho in veduta in una dimostrazione, sia per esempio, l' idea di un triangolo isoscele, rettangolo, i cui lati sono di una lunghezza determinata, non lascio di esser certo che la dimostrazione si estende a tutti i triangoli rettilinei, di qualunque natura essi sieno, perchè nè l' angolo retto, nè l' eguaglianza e la lunghezza dei lati vi sono entrati come elementi. »

Ma, per esser certo che nella dimostrazione non sieno entrati gli elementi particolari enunciati, fa d' uopo distinguere ciò che è comune a tutti i triangoli da ciò che non lo è; e quindi è necessario aver l' idea generale del triangolo.

Tutti gli argomenti di Berckeley contro l' esistenza delle idee universali, sono sofismi infelicissimi e vergognose contraddizioni: della stessa natura son quelli di Hume.

Robinet combatte pure l' esistenza delle idee universali: egli confonde l' idea universale coll' idea collettiva, cioè coll' idea di un insieme di più individui. Conviene riferire il suo argomento e confutarlo: « Secondo Locke ogni oggetto particolare che colpisce i nostri sensi, o che ci è presentato dal senso intimo, è un tipo al quale noi paragoniamo ogni oggetto riconosciuto immaginato simile, e questo paragonare ne fa un' idea universale. Questa idea rappresenta tutti gli oggetti simili, tanto gli attuali che i possibili. La conclusione mi sembra troppo estesa. Se l'idea che ho di una figura particolare si rende generale pel paragone che ne faccio con altre figure simili che vedo o

che immagino, essa non me ne rappresenta di più di quante ne vedo o ne immagino; ora nè i miei sensi, nè la mia immaginazione mi offriranno giammai l'universalità delle figure simili a quella che colpisce i miei occhi in questo momento. Questa figura è un cerchio. Nella supposizione che sia il paragone di una figura colle sue simili che rende generale l'idea, se io non paragono il cerchio preso per modello che a due altri cerchi, la mia idea non me ne rappresenterà che tre in tutto. Non ci pasciamo d'illusioni. Questa idea è in me, è la mia idea, o essa non è alcuna cosa. Come adunque potrebbe essere universale, quando non rappresenta realmente che un certo numero d'individui simili? Può essa rappresentare quelli che non hanno fatto impressione su di me? Essa crescerà, egli è vero, a misura che incontrerò od immaginerò altri esseri a' quali sarà applicabile, ma i suoi limiti saranno sempre determinati dal paragone. Che l'esistenza del circolo può essere ripetuta in un'infinità d'individui io ne convengo. Il mio pensiero non mi offre pertanto questo numero infinito di circoli, ed egli dovrebbe rappresentarmelo, affinchè avessi dritto di dirla universale. Questa infinità di circoli è possibile; ma essa non è affatto nel mio spirito nè nel pensiero del mio spirito. Io concepisco che le nostre idee si rendono generali pel paragone che facciamo di tal figura geometrica con tutte le figure simili che incontriamo; per questo paragone la prima figura diviene il modello delle altre. L'idea è più generale nello spirito di colui che paragona un più gran numero di simili figure. Essa non è universale in alcuno spirito finito. Affinchè lo divenisse bisognerebbe che il paragone si estendesse in questo spirito a tutte le figure attuali e possibili; operazione che eccede le forze dello spirito finito (1). »

Questo argomento di Robinet lavora in equivoco, e nulla conclude contro l'esistenza delle idee universali. L'idea

(1) *Robinet* de naturæ, t. 1. part. 5, cap. 5.

universale è un' idea indeterminata sotto certi riguardi: essa è capace di esser determinata in più di un modo; ma non è necessario, come pretende a torto Robinet, il conoscere le varie determinazioni, che possono renderla particolare; si può dunque avere un' idea specifica, senza conoscere tutti gl' individui che vi si possono rapportare. L' idea universale non è l' idea di un insieme d' individui. L' idea di un certo numero d' individui è un' idea complessa, ma particolare. Una siffatta idea può chiamarsi idea *collettiva*, non già universale.

L' idea universale è l' idea non già di più individui ma di ciò che hanno d' identico più individui.

Ma le idee universali, replica il filosofo che qui combatto, non hanno origine nello spirito, che dal paragone degl' individui; bisogna dunque conoscere tutti gl' individui possibili, per avere un' idea universale. Io nego la conseguenza: due individui possono anche esser sufficienti a farmi acquistare un' idea universale: se rifletto su di un fico e su di una statua di marmo di figura umana, posso benissimo acquistar l' idea generica del corpo fisico, che è quella di un' estensione figurata, divisibile; impenetrabile. Non mi è necessario perciò di percorrere tutti i corpi possibili. Anzi un solo individuo è sufficiente per farmi acquistare un' idea universale. Un' idea universale è un' idea parziale ed astratta; e lo spirito umano ha la facoltà di astrarre dall' individuo l' universale, o di trovare l' universale nel particolare.

Ma, dice Robinet, in tal caso l'idea non è universale, io nego eziandio la conseguenza. L' idea universale non è il numero delle idee individuali che vi si possono rapportare. L' uffizio delle idee universali non è quello di farci percepire tutto quello che si trova negl' individui. Affinchè un' idea sia universale è sufficiente che essa sia suscettibile di essere determinata in più di un modo; ora lo spirito può conoscere evidentemente ciò quantunque ignori le varie determinazioni di cui è suscettibile, per divenire una idea individuale.

L' esempio del cerchio, a cui ricorre Robinet è impiegato molto male a proposito. Il geometra non ha bisogno di fare alcun paragone fra i cerchi individuali, per acquistar l' idea universale del cerchio. Questo paragone è affatto chimerico: gli esseri geometrici sono ideali, e sono l' opera dello spirito del geometra. Il geometra ha l' idea di uno spazio indeterminato: operando idealmente su questa idea, egli si forma l' idea di tutte le figure geometriche, sebbene non le abbia antecedentemente osservate co' sensi. Le proposizioni poi che il geometra dimostra di queste figure, sono di una necessità assoluta, di tutt' i luoghi e di tutti i tempi: esse sono reali per lo spirito, ipotetiche per la natura. È vero del cerchio, che il diametro è la massima di tutte le corde? La stessa cosa è vera di qualunque cerchio, in qualunque luogo ed in qualunque tempo esso esisterà realmente; ma che attualmente non esista alcun cerchio, ciò non importa alla verità delle proposizioni geometriche sul cerchio. Domandate al geometra di quanti cerchi è vero che il diametro è la massima di tutte le corde? Egli riderà alla vostra domanda, e vi dirà che è vero di tutti i cerchi, il che val quanto dire, che la sua proposizione è assolutamente universale. Se voi gli domanderete quanto è il numero de' cerchi possibili, e se egli li conosce tutti e li ha tutti presenti, per pronunciare universalmente su di essi, vi dirà che questa nuova domanda confonde l' universalità delle proposizioni contingenti con quella delle proposizioni necessarie; che in queste seconde proposizioni l' universalità assoluta è indipendente dall' esame de' casi particolari, ed è un'illazione della loro necessità; vi dirà che in ogni figura, in cui si verifica la sua definizione del cerchio, il diametro sarà la massima di tutte le corde. Il soggetto su cui il geometra pronuncia, è unico. Le varie determinazioni di cui è suscettibile, sono estranee alla geometria pura.

Osservo inoltre, che Robinet non ha compreso la genesi lockiana dell' idee universali. Il filosofo inglese non

dice che l' idea particolare è il tipo a cui si riferiscono le altre idee particolari simili; ma fa consistere un tal tipo nell' idea universale contenuta nella particolare.

Ma, dicono gli avversari, possiamo noi immaginare un uomo in generale? Possiamo bene immaginare un uomo con due teste o la parte superiore di un uomo unita al corpo di un cavallo; possiamo immaginare la mano, l'occhio, il naso, separati dal resto del corpo: ma qualunque occhio o qualunque naso che immaginiamo, hanno necessariamente una forma ed un colore particolare; similmente, l' idea di un uomo che immaginiamo è necessariamente quella di un uomo bianco o nero, diritto o curvo, grande o piccolo, ec.

Questo argomento suppone, che l' universale sia l' oggetto della sensibilità, ed in conseguenza anche quello dell' immaginazione: il che è falso. Le idee universali sono un prodotto della facoltà di astrarre.

Un uomo in generale non può immaginarsi, perchè non può sentirsi, ma può *intendersi o concepirsi*; perchè lo spirito ha la facoltà di astrarre distinta dalla facoltà di sentire. Domandare che s'immagini un uomo in generale, un albero in generale, è lo stesso che domandare che un odore sia sentito per mezzo delle mani, un sapore per mezzo degli occhi. « Con avere, dice l' illustre Leibnizio, nell' immaginazione gli angoli di un triangolo, non se ne hanno perciò idee chiare: l' immaginazione non ci può fornire una immagine comune a' triangoli acutangoli ed ottusangoli; ed intanto l' idea del triangolo loro è comune. Così questa idea non consiste affatto nella immagine (1). « L' immaginazione (dice Reid) significa propriamente il concetto delle apparenze visibili di un oggetto; e poichè l'universale non è un oggetto sensibile, esso non può essere immaginato, ma può essere distintamente concepito. Quando Pope dice: *Lo studio più degno*

(1) Nuovi saggi sull' intendimento umano, lib. 4, tom. 2.

dell'uomo è l'uomo; io l'intendo perfettamente senza immaginare un uomo bianco o nero, diritto o curvo (1). »

Ma, dice Hume, è un principio generalmente ricevuto da' filosofi che l'universale non può esistere. Ora, ciò che è assurdo nel fatto deve essere assurdo nell' idea; poichè nulla di ciò che è rappresentato da una idea chiara e distinta, è assurdo o impossibile.

L'universale solo non può esistere: esso ha bisogno delle altre determinazioni che lo costituiscono individuo.

Lo spirito non concepisce l' universale come esistente senza le determinazioni che l' individuano, ma solamente egli non attende a queste determinazioni. Lo spirito non unisce al concetto dell'universale solo il concetto dell' esistenza.

LEZIONE XVIII.

SI ESAMINA L' OPINIONE DE' REALISTI SUGLI UNIVERSALI.

Ho avvertito, che le quistioni sul valore degli universali sono importanti. Si potrebbe cercare in primo luogo, se realmente vi sia una discordanza di opinione su questo oggetto; poichè alcuni scrittori di storia filosofica pretendono che i nominali non erano che concettualisti, e che concettualisti erano eziandio i realisti; ma, mettendo da parte queste quistioni storiche, ed esaminando la cosa in sè stessa, io cercherò qual parte ha lo spirito nella formazione delle idee universali, e qual parte hanno gli oggetti reali. Se gli scolastici avessero tenuto questo metodo nel trattar di tali materie, essi non avrebbero scritto grossi volumi pieni di tante distinzioni inintelligibili.

L' universale non può esistere nella natura, poichè tutti gli oggetti debbono essere interamente determinati, e perciò singolari: ma questa proposizione: *che una cosa in-*

(1) Saggio V, cap. VI.

determinata non può aver esistenza, è essa una proposizione incontrastabile?

Una cosa indeterminata è quella di cui non può nè affermarsi, nè negarsi un' ultima determinazione, cioè una determinazione individuale. Per cagion di esempio, dell' uomo in generale non può dirsi, nè che egli esista, nè che non esista nel luogo A. Ora, pel principio di contraddizione, non vi è mezzo fra il vero ed il falso, perchè non vi è mezzo fra l' essere ed il non essere; dell' uomo esistente deve dunque o esser vero che egli è nel luogo A, o esser falso che vi è, ma dell' uomo in generale non può dirsi che è, nè che non è nel luogo A. Ponendo dunque l'uomo in generale esistente, si pone una contraddizione; l' universale non può dunque aver esistenza nella natura.

La realtà di una scienza dipende dalla realtà dell' oggetto di essa. La scienza è un nome vano, se non è la scienza di cose reali. Ora gli universali non sono oggetti reali; come dunque può sussistere la realtà delle umane scienze, le quali sono una combinazione di idee universali? Ecco come Storchenau risolve questa obbiezione: « *Universalia non existunt extra mentis nostræ conceptum: quidquid enim existit singulare est et undequaque determinatum; estque hoc ita evidens, ut omnis in contrarium disputatio inanis sit, ac futilis: ubi enim quæso deprehendes talem aliquem in quo id solum, quod per vocem* homo *exprimimus (vita nimirum, sensus, ratio) insit prætereaque nihil? Profecto hæ notæ, etsi insit in unoquoque, ita tamen cum aliis quemlibet determinantibus conjunguntur, ut ab iis realiter separari nequeat; patet inde quid de secta realium sentiendum sit. Neque tamen propterea in intellectum nostri figmentis censenda sunt, etsi enim ut ita abstracta non existant, existunt tamen reipsa in individuis ut conjuncta cum aliis notis determinantibus; usus prætcrea eorum est ingens, utilitas maxima in comparandis quibusvis scientiis* (1). »

(1) Logica, part. I, cap. III, LXI, Schol.

La spiegazione rapportata non risolve la difficoltà. L'universale, dice l'autore citato, esiste nell'individuo; ma unitamente alle determinazioni che costituiscono l'individuo; ma si deve cercare: *L'universale esiste esso prima dell'operazione dell'intelletto, ed indipendentemente da questa operazione?* Così si deve determinare lo stato della quistione. Se l'universale esiste prima dell'operazione dell'intelletto ed indipendentemente da essa, i realisti hanno ragione; se poi non esiste se non in forza di questa operazione, esso non è che nell'intelletto, poichè l'operazione intellettuale non può nulla produrre che nell'intelletto. In tal caso fa duopo ammettere l'opinione de' concettualisti: ma ammessa questa ultima dottrina, fa d'uopo conciliare con essa la realtà dell'umana scienza.

L'universale è indeterminato, e tutto ciò che è interamente determinato non è universale.

Ora l'indeterminato non può aver esistenza; l'universale non esiste dunque affatto nelle cose.

Ma, dice Storchenau, l'universale non esiste solo nelle cose, ma unito con altre determinazioni che costituiscono l'individuo un tale individuo. Ma che cosa mai dir si vuole con ciò? che l'individuo ha forse due elementi, l'universale e le determinazioni, che sono aggiunte all'universale? Si dice forse che questi due elementi, sebbene non sieno realmente distinti, son distinti in qualche modo, dimodochè sono due elementi, e non già uno? Non può certamente ammettersi alcuna distinzione tra l'universale ed il singolare nell'individuo. Questa distinzione è una mera distinzione di ragione.

Il singolare solo ha esistenza realmente. Ma lo spirito, per mezzo dell'astrazione, fa nascere in sè l'universale, cioè un concetto il quale ha per oggetto una parte dell'individuo: parte non reale, ma intellettuale, poichè questa parte non ha esistenza prima dell'operazione dello spirito, ed indipendentemente da essa. Supponete, per un momento, annientati tutti gli spiriti: l'universale non esisterà in alcun modo.

Intanto, anche i moderni filosofi non hanno usato, in questa materia, un linguaggio preciso. Baumeistero scrive: « Un medesimo ente può essere considerato sotto diversi riguardi. Questi diversi riguardi inferiscono in uno e medesimo ente ancora un' essenza diversa. Prendete, per cagion di esempio, l'uomo: potrete considerarlo come animale; sotto un tal riguardo egli ha una essenza particolare; potrete considerarlo come uomo, e sotto tal riguardo ha un' altra essenza: potrete rappresentarvelo come creatura, ed è così necessaria una nuova essenza: finalmente potrete considerarlo come ente; e sotto tal riguardo non ha quella essenza che ha come uomo, come animale, come creatura, ec. (1). »

Nel mio saggio filosofico sulla critica della conoscenza ho scritto per la dottrina recata di Baumeistero, quanto segue: Bisogna guardarsi bene di effettuare queste astrazioni; non bisogna credere, che in un individuo l'essenza della specie sia distinta da quella dell' individuo e da quella del genere con una distinzione oggettiva oltre una logica. I generi e le specie non esistono se non che nel solo intelletto ... La separazione delle determinazioni, che costituiscono un' idea di specie dalle determinazioni che la rendono un' idea d'individuo, non è e non può essere se non che una separazione meramente intellettuale, la quale non può aver esistenza al di fuori dello spirito. Nulla d' indeterminato può esistere: come dunque supporre in un individuo tante essenze delle diverse classi a cui si riferisce? È assurdo, per cagion di esempio, di pensare che il mio spirito abbia un'essenza che lo costituisce *essere semplice*, un' altra che lo costituisce *essere sempre sensitivo*, un' altra che lo costituisce *spirito umano*, ed un'altra finalmente che lo costituisce il *mio spirito particolare*. Il mio spirito è la stessa cosa dell'essenza del mio spirito, e questa essenza è il mio essere particolare, semplice, indivisibile.

(1) Ontologia, § 66.

Bayle ha fatto un'osservazione analoga; egli scrive: Bisogna dire che i generi non sono limitati alle specie, se non che dal lato dell' intendimento, e che per conseguenza allorchè l' *essere* è limitato a Dio, alla creatura, alla sostanza, all' accidente: questa contrazione non si fa per l'aggiunzione di qualche entità a quella che corrisponde al concetto formale di essere; ma per l' aggiunzione di un concetto ad un concetto, poichè nell' oggetto stesso, la stessa entità, che è *essere,* è ancora sostanza, corpo o spirito, finita o infinita, indipendente, ec. (1). »

Bisogna dunque rigettare l'opinione de' realisti, ed ammettere la dottrina de' concettualisti.

LEZIONE XIX.

SI RISPONDE ALLE OBBIEZIONI DE' REALISTI.

Tutti gli argomenti de' realisti, per l'esistenza degli universali *a parte rei,* si versano sulla realtà della scienza umana, la quale sembra non poter sussistere ammessa la dottrina de' *concettualisti.*

Gli universali non sono voci sole, nè soli concetti. — *Universalia non sunt nudæ voces: neque soli conceptus,* è questa una proposizione del più volte citato padre Frassen. È questa, egli dice, una dottrina comune fra i peripatetici contro gli stoici ed i nominali. La ragione che questo scolastico adduce per provare la sua proposizione, si è che noi attribuiamo con verità agli individui alcuni attributi universali. Così noi diciamo: *Pietro è uomo; Paolo è uomo,* ec., ed attribuiamo la natura umana a ciascun uomo in particolare. Ora la natura umana è un universale. Gli universali dunque esistono. Allorchè diciamo: *Pietro è uomo,* non attribuiamo certamente a questo in-

(1) *Bayle,* Metafisica gener., 1 par., cap. 1.

dividuo, chiamato *Pietro*, la voce uomo, nè il concetto di uomo: ma l'oggetto di questo concetto. Ora, un tal oggetto è un universale.

Ecco come può risolversi la proposta difficoltà. Se l'individuo, a cui io attribuisco la natura umana, fosse un cane, certamente non potrei dire con verità di esso, che è un uomo. Vi ha dunque una realtà in Pietro, che mi fa dire con la verità: *Pietro è uomo*; questa realtà è la realtà individuale. Cambiate questa realtà individuale nella realtà individuale di un cane: io non avrò più alcun fondamento legittimo di giudicare con verità che questo individuo è un uomo. Ma il giudizio vero, di cui parliamo, è un' operazione dello spirito umano, il quale opera sull' idea individuale oggettiva; ora egli, operando su di essa, produce un' idea astratta e generale. L' idea individuale è la materia su cui lo spirito opera: e questa materia viene allo spirito dal di fuori; l' idea astratta e generale è composta, mi sia permesso di spiegarmi così, di materia e di forma; la forma e la separazione intellettuale delle determinazioni particolari dalle comuni, e lo smembramento dell' idea individuale.

Il risultamento di questo smembramento intellettuale sarebbe stato impossibile, se la materia fosse stata intieramente diversa; per cagion di esempio, se invece di esser l' idea individuale di un tale uomo, fosse stata l' idea individuale di un tal cane. Uno scultore lavorando su di un pezzo di marmo ne fa una statua particolare. La forma di questa statua viene dallo scultore; ma questi ha bisogno della materia, che egli non può creare; ma che deve trovare nella natura.

Questo paragone mi sembra esatto, se in queste materie son permessi paragoni. Esso fa vedere la parte che si deve dare allo spirito nelle idee generali, e la parte che si deve dare agli oggetti.

La quistione sul valore delle relazioni logiche delle nostre idee deve avere qui il suo luogo. Si chiede: *L' iden-*

tità o la similitudine fra due cose reali è essa una terza cosa reale? Nella relazione d'identità e generalmente in tutte le relazioni logiche fa d' uopo distinguere i *termini della relazione*, il *fondamento della relazione*, e *la relazione stessa*. I termini della relazione sono reali. Il fondamento della relazione è anche reale; poichè consiste nella realtà individuale de' termini; ma la relazione è semplicemente logica, non oggettiva. Per conoscere la similitudine fra due e più individui, fa d'uopo distinguere negli stessi ciò che hanno d' identico dalle loro differenze; e perciò fa d' uopo avere due idee generali ed astratte, le quali sono perfettamente identiche. Ora, essendo l' universale nel solo intelletto, segue che le similitudini sono eziandio nel solo intelletto; ma siccome l' universale, sebbene sia nell' intelletto, ha nondimeno un fondamento oggettivo nella realtà individuale, così la relazione di similitudine fra gl' individui, sebbene sia solamente logica, ha nondimeno un fondamento reale nelle realtà individuali. Un uomo nasce in America, il quale mi rassomiglia il più perfettamente che si può nel volto, nella forma del corpo ed in tutti i membri: si dirà forse, che una piccola realtà, chiamata *rapporto di similitudine*, sia partita dall'America per riporsi sul mio corpo? Oppure si dirà, che una piccola realtà sia partita dall'Europa, per riporsi in America sul corpo del mio simile? I termini delle relazioni ed il fondamento di esse, il quale è la natura individuale de' termini, sono reali; ma le relazioni sono solamente idee dello spirito.

Queste osservazioni debbono far legare il giusto senso a questa espressione: *La natura ci presenta vari generi e varie specie di esseri.*

Alla formazione de' generi e delle specie concorrono gl'individui il cui insieme costituisce *la natura*, e lo spirito umano, il quale è una parte molto nobile della natura. L'espressione rapportata è dunque esatta, ed il solo pedantismo potrebbe censurarla.

Il padre Buffier scrive: « Si definisce ordinariamente la relazione, il rapporto di una cosa con un'altra; ma come relazione e rapporto sono essenzialmente la stessa cosa: ciò è come se si dicesse, la relazione è la relazione di una cosa ad un' altra. Nulla dunque è meno proprio a rischiarare la natura nella relazione, che questa definizione della scuola: *Relatio est respectus unius ad aliud*. Mi sembra, che sarebbe molto meglio definita: l' occasione che dà un oggetto, per un certo luogo o riguardo, di pensare ad un altro oggetto (1). »

Mi sembra che il padre Buffier confonda qui i termini ed il fondamento della relazione colla relazione; poichè ciò che dà occasione allo spirito di paragonare due oggetti, e ad avere in seguito l'idea di una certa relazione fra questi, si è la natura particolare di tali oggetti.

Io credo inoltre, che l'idea di relazione è semplice e non può definirsi.

LEZIONE XX.

DELLE DEFINIZIONI.

Le conoscenze identiche suppongono, come condizione indispensabile, le idee, fra le quali si percepisce la relazione d' identità. Perciò nelle scienze pure, come sono le matematiche, le definizioni sono il primo e principal fondamento; ed esse debbono precedere gli assiomi, poichè il giudizio suppone le idee. Per una completa conoscenza delle verità primitive necessarie fa d'uopo dunque trattare delle definizioni.

Che cosa è mai la definizione? Locke risponde: Definire non è altra cosa che far conoscere il senso di un vocabolo per mezzo di altri vocaboli, che non sono sino-

(1) Trattato delle prime verità, 2. par., cap. 28.

nimi. Ora, come il senso de' vocaboli non è altra cosa se non che le idee stesse di cui essi sono stabiliti per segni da colui che gl' impiega, il significato di un vocabolo è conosciuto o un vocabolo è definito, tostochè l' idea, di cui esso è stabilito per segno, ed alla quale è attaccato nello spirito di colui che parla, è, per così dire, rappresentata ed esposta agli occhi di un' altra persona per mezzo di altri termini, e che perciò il significato ne è determinato (1). »

Wolfio definisce la definizione nel modo seguente: « Definitio est oratio qua significatur notio completa, atque determinata termino cuidam respondens. *Sumitur subinde pro ipsa notione completa atque determinata rei termino denotatæ. Ipse autem terminus aut res eodem indigitata* definitum *appellatur* (2). »

Il filosofo citato intende per *nozione completa* una nozione sufficiente a farci distinguere la cosa a cui si riferisce da qualunque altra: per *nozione determinata* intende una nozione in cui non si contengono altre determinazioni, se non quelle sole le quali sono necessarie per conoscere la cosa e distinguerla da tutte le altre. Per cagion di esempio; se voi definite il triangolo equilatero per una figura terminata da tre lati eguali, la vostra definizione esprime una nozione completa e determinata. Essa esprime una nozione completa, in quanto che gli elementi di *figura*, di *trilatera* e di *equilatera* sono sufficienti a distinguere il triangolo equilatero da qualunque altra figura. Essa esprime una nozione determinata, in quanto che non contiene altri elementi fuori di quelli che sono necessari a conoscere il triangolo equilatero ed a distinguerlo da qualunque altra figura. Ogni triangolo equilatero è anche equiangolo, ma l' attributo dell' eguaglianza degli angoli non si esprime nella definizione, poichè i tre elementi enunciati di sopra, chiamati anche gli essenziali del trian-

(1) Op. cit, lib. III, cap. IV, § 152.
(2) Logica 1. par. § 152.

golo equilatero, son sufficienti a far conoscere il triangolo equilatero ed a distinguerlo da qualunque altra figura; e perciò danno una nozione completa e determinata del triangolo equilatero.

Quando consideriamo un vocabolo come se non avesse alcun significato finora, e noi glielo diamo nella definizione, una tal definizione si chiama *definizion di parola*: *definitio nominis.* Quando poi il vocabolo che si definisce desta l'idea di una cosa, e si lascia al vocabolo il suo significato ordinario, determinandosi nella definizione le idee elementari che debbono costituire la idea complessa legata al definito, una tal definizione è *una definizione di cosa; definitio rei.* L'illustre autore dell'arte di pensare ne reca i seguenti esempi. Volendo provare che l'anima nostra è immortale, la parola *anima*, essendo equivoca, produrrà facilmente confusione in ciò che debbo dire. Onde, per isfuggir tale confusione, io considererò questa parola come se fosse una voce finora di niun significato, ed unicamente l' applicherò a quella cosa che in noi è il principio del pensiero, dicendo: *Io chiamo anima ciò che in noi è il principio del pensiero.* È questa quella che chiamasi definizion di parola, della quale sì utilmente servonsi i geometri; e la quale debbesi ben distinguere da quella che vien chiamata definizion della cosa. Poichè nella definizion della cosa, quale si è questa: *L' uomo è un animal ragionevole; il tempo è la misura del moto*; lasciasi al termine definito *uomo* o *tempo*, la sua idea ordinaria, in cui pretendesi che si contengano queste altre idee, *animal ragionevole, misura del moto.* Ma all' incontro, nella definizion della parola, come abbiam detto, riguardasi la voce, e dopo essa si determina ad essere il segno di un'idea, la quale vien manifestata con altre parole.

Osserva eziandio l' autore citato, che bisogna guardarsi di confondere la definizion della parola, di cui qui parliamo, con quella di cui parlano alcuni filosofi, e per la quale intendono l' interpretazione di una parola secondo

il significato usato o secondo l' etimologia di questa. Qui rimirasi all'uso particolare di chi definisce una parola, la quale egli vuole che si prenda in quel senso, che le dà, acciocchè ben si concepisca il suo pensiero, senza curarsi se gli altri l' abbiano presa nel medesimo senso o no.

Laromiguière scrive: « Si fa sulle definizioni una quistione alquanto sottile. Si domanda se le definizioni si versino sulle parole o sulle cose, ed in quattro maniere si risponde: 1.° Tutte le definizioni sono di parola; 2.° tutte le definizioni sono di cose; 3.° tutte le definizioni sono ad un tempo di parole e di cose; 4.° vi sono definizioni di parole ed altre di cose.

« Dicono i primi: Tutte le cose di cui parliamo, sono espresse da parole, poichè noi ne parliamo. Definire queste parole si è spiegarne il senso, si è mostrare le idee o le cose di cui sono i segni. Basta dunque riconoscere le definizioni di parole, poichè importano quelle delle cose.

« I secondi deducono dallo stesso ragionamento una opposta conseguenza. Non potendosi, dicon essi, definire una parola, senza definire la cosa, ogni definizione è di cosa.

« I terzi acconsentono ai due primi, adottano l'una e l' altra conclusione. Agli ultimi finalmente, e costituiscono il maggior numero, sembra molto straordinario che si confondano le cose coi loro nomi; e separano, e cercano di separare, colla massima cura, le definizioni di parole da quelle di cose (1).

« Perchè possiamo bene intenderci, consideriamo dapprima una classe di parole, le cui definizioni non entrano nella quistione che cerchiamo di sciogliere.

« Le prime voci, dice Boezio, furono immaginate per indicare gli oggetti che gli uomini avevano dinanzi, e li chiamarono *pietra*, *albero*, *riviera*, ec., ec. Ne immaginarono per indicare le qualità sia assolute, sia relative di

(1) Lezione di filosofia, tom. 2 lez. 13.

questi oggetti; e fecero le parole *bianco*, *nero*, *grande*, *piccolo*, ec. Intesero il bisogno di esprimere le azioni, e si ebbero le voci *mangiare*, *correre*, *percuotere*, ec. Finalmente intesero anche il bisogno di esprimere i rapporti degli oggetti, e furono inventate le parole *prima*, *dopo*, *a dritta*, *a sinistra*, ec.

« Essendo state queste prime parole lungo tempo e sovente usate, si dovette tosto o tardi accorgersi che non tutte adempivano le stesse funzioni, poichè le une servivano ad accennare gli oggetti o le cose; le altre le qualità, ed altre le azioni; le altre i rapporti. S'inventarono, in conseguenza, nuovi vocaboli per indicare queste quattro specie di parole.

Le voci *pietra, albero*, *casa*, ec., furono chiamate *sostantivi.* Le parole *bianco*, *nero, rosso*, ec., furono chiamate *aggettivi.* Le parole *mangiare*, *correre*, ec., furono chiamate *verbi,* e finalmente le parole *sopra, sotto*, *prima*, *dopo*, ec., furono dette *preposizioni.*

« I vocaboli *sostantivo*, *aggettivo*, *verbo*, *preposizione*, non sono dunque segni di cose, nomi imposti a cose reali: sono nomi imposti a nomi, segni di segni, espressioni di espressioni.

« Tutte le scienze offrono e debbono offrire simili vocaboli (1). »

Abbiam osservato, che nell'idea della specie vi entra l'idea del genere prossimo. Se l'idea del genere prossimo è espressa da un vocabolo, e se questo genere prossimo è specie relativamente ad un genere superiore, definendo il genere prossimo avremo un vocabolo segno di altri vocaboli. Così definendo l'uomo per *un animal ragionevole* e l'*animale* per un corpo organico, animato da un'anima sensitiva: il *corpo organico* per un corpo il quale cresce per l'assimilazione degli elementi: l'*anima sensitiva* per un essere semplice capace di sensazioni: il *corpo* per

(1) Loc. cit.

un esteso che può esser mosso; noi avremo che il definito *animale* è segno immediato di vocaboli, cioè dei vocaboli *corpo organico animato da un' anima sensitiva ;* che questi vocaboli sono segni immediati di altri vocaboli, cioè de' vocaboli *corpo, il quale cresce per l' assimilazione degli alimenti, animato da un essere semplice capace di sensazioni;* che fra questi vocaboli, il vocabolo *corpo* è anche segno immediato di questi altri vocaboli, *un esteso che può esser mosso.*

Quando si fa una definizione, si deve avere per fine di dare un' idea chiara e distinta del definito. Ciò non può farsi se non quando i vocaboli che entrano nella definizione sono intesi; essi sono intesi in due casi, o quando son termini notissimi e chiari per sè stessi, di modo che colui a cui si presenta la definizione non può cadere in alcun equivoco; o quando questi vocaboli sono stati precedentemente definiti; in questo secondo caso i vocaboli che entrano in una definizione sono segni immediati di altri vocaboli: nel primo caso i vocaboli, che entrano nella definizione, son segni immediati d' idee.

Ciò è incontrastabile; ma ciò non riguarda ancora la quistione della distinzione della definizione in definizione di parola ed in definizione di cosa. Laromiguière ne conviene, e perciò soggiunge ciò che segue: « Lasciamo la definizione di tutti quei termini che non possono essere evidentemente che definizioni di vocaboli, e rientriamo nel vero senso della quistione. Allorchè un vocabolo esprime una cosa, è il vocabolo o la cosa ciò che si definisce? si definisce il vocabolo *triangolo*, o la cosa chiamata triangolo? il vocabolo *virtù* o la cosa chiamata virtù, ec.?

« Ecco la quistione a cui voi avete inteso che si fanno quattro risposte differenti, o eziandio opposte, e di cui ciascuna intanto sembra egualmente plausibile. A quale di esse daremo noi la preferenza? A tutte ed a ciascuna... Quante idee nel nostro spirito, che non sapremmo esprimere! Quante parole sul nostro labbro di cui non abbiamo

mai penetrato il senso! In conseguenza una stessa definizione può essere per noi definizione di cosa in un tempo, e soltanto di parola in un altro; può essere per voi di parola, per me di cosa.

« Qui si può dire: Ogni definizione è di parola; ogni definizione è di cosa: sonvi definizioni di parole, altre di cose. Si può dire anche il contrario di tutte queste proposizioni: poichè sono ad un tempo vere e false, vere per gli uni e false per gli altri. »

Tutto questo discorso di Laromiguière non presenta alcun risultamento chiaro e preciso. La divisione della definizione in definizione di parola ed in definizione di cosa, tale quale l' abbiamo data coll'autore dell' arte di pensare, è incontrastabile. Le quattro risposte recate da Laromiguière non hanno alcuna relazione con questa divisione. Basta riconoscere, dice, la prima, le definizioni di parole, poichè importano quelle delle cose, e perciò tutte le definizioni sono di parole. Ma è necessario o prescindere dal senso ricevuto da' vocaboli, o non prescindere: nel primo caso avremo una definizione di parola, sebbene colui che fa una tal definizione conosca il vocabolo e l' idea che vi vuol legare; nel secondo caso si avrà una definizione di cosa; sebbene si sappia pure il vocabolo ed il significato di questo.

Si sa che nella definizione alla parola si lega una idea, e che ogni idea sia l' idea di qualche cosa; ma si chiede se questa idea sia quella che è stata antecedentemente legata dall' uso ricevuto al vocabolo, in modo che pronunciando il vocabolo si desti l' idea, la quale si decompone nella definizione.

Ogni idea, come abbiamo osservato nella lezione decima, si riferisce ad un oggetto in quanto che è necessariamente il pensiero di qualche cosa; ma questo pensiero, come abbiamo nella stessa lezione spiegato, può essere disgiunto dal giudizio sull' esistenza passata, presente, futura, o possibile riguardo ad una causa dell'oggetto con-

cepito. Da ciò segue che la definizione può far l' analisi di una idea fattizia, la quale non si riferisce ad alcun oggetto fuori dello spirito; o far l' analisi di una idea avventizia, la quale si riferisce ad un oggetto reale fuori dello spirito. Le definizioni del geometra sono analisi d' idee fattizie, poichè il geometra prescinde dall' esistenza, comunque considerata fuori dello spirito, dell' oggetto da esso concepito. Ma le definizioni del naturalista, come per esempio sarebbero le definizioni recate più sopra, dell' uomo, dell' animale, ec., sono analisi d' idee avventizie: poichè queste idee si riferiscono ad oggetti reali fuori dello spirito.

Parmi dunque che la definizione potrebbe dividersi in *definizione di parola* ed in *definizione di cosa;* e tanto l' una che l' altra suddividersi in *definizione* d' idea *fattizia* ed in *definizione* d' idea *avventizia.*

« Nel fatto, » dice Degerando, « tutte le definizioni hanno egualmente per oggetto di fissare un insieme d' idee sotto un segno semplice; ma queste idee sono alcune volte unite di una maniera arbitraria, ed alcune volte esse sono la riunione di conoscenze che noi abbiamo ottenute all' occasione di un certo oggetto. Appartiene a' metodi delle scienze positive nel secondo caso, di render queste conoscenze complete ed esatte per quanto è possibile; le definizioni non possono servire che a fissarle, quando si sono ottenute. Esse non possono essere in tutti i casi che l' arte di renderci conto delle operazioni del nostro spirito; e ci ricondurranno alle creazioni che abbiamo fatte, oppure alle osservazioni che abbiamo raccolte, secondo che avranno per oggetto idee archetipe od idee acquistate.

« Noi diremo dunque, che le definizioni servono a determinare ed a riunire sotto un segno unico un certo insieme d' idee che lo spirito è convenuto con sè stesso di associare per un certo fine, sia che questo fine consista a rapportarle ad un oggetto esterno, oppure a com-

porne un utile istrumento per le nostre proprie operazioni (1) »

Lo spirito, io soggiungo, può convenire con sè stesso di associare sotto un segno unico le idee che sono state comunemente associate; oppure di non aver riguardo alcuno alle associazioni fatte.

Le definizioni delle parole sono arbitrarie, ma quelle delle cose nol sono. Ciaschedun suono, essendo per sè stesso e per sua natura indifferente a significare ogni sorta d'idee, mi sarà permesso per uso mio proprio determinare un suono a significar precisamente una cosa particolare, purchè di ciò ne renda gli altri avvertiti. Ma per le definizioni delle cose la faccenda non va dal pari. Per cagion di esempio, se alcuno volendo definire il *triangolo rettilineo* dirà: Io chiamo *triangolo rettilineo una figura piana terminata da quattro linee rette*, la sua definizione, essendo una definizione di parola e non di cosa, non potrà mettersi in contrasto, ma se dicesse: *I geometri chiamano triangolo rettilineo una figura piana terminata da quattro linee rette*, una tal definizione, essendo definizione di cosa, sarebbe una definizione falsa, essendo falso che i geometri leghino l' idea espressa nella definizione al definito.

Ma questa libertà nel definire deve essere ristretta. Il filosofo non deve recedere, senza motivo, dal significato ricevuto de' termini; e sarebbe da riprendersi colui che chiamerebbe triangolo quella figura che i geometri chiamano quadrato; poichè ciò nuoce alla chiarezza del linguaggio che il filosofo deve avere in vista. Wolfio ha ciò saviamente osservato; egli scrive: « In philosophia a recepto verborum significatu non est recedendum, hoc est, verbis non res aliæ a nobis denotandæ sunt, quam quæ iisdem vulgo significantur. *In stylo enim philosophico id unice at-*

(1) Degerando, Des signes et de l'art de penser, tom. IV. chap. 2.

tendimus ut alteri mentem nostram perspicue declaremus. Quodsivero verbis res alias indigitamus, quam quæ iisdem vulgo significantur, aut mentem nostram non assequi potest lector, aut minimum difficulter, prout vocis vel nulla a nobis datur definitio, vel lectori non semper animo observatur. Verborum igitur significatus mutatio in alienum perspicuitati officit, quæ stylo philosophico propria esse debet (1). »

Io ho detto che il filosofo non deve recedere dal significato ritenuto de' termini senza motivo; poichè quando un termine nell'uso comune è equivoco, prendendosi ora in un senso, ora in un altro, il filosofo deve evitare l'equivoco, e determinare con precisione il senso del vocabolo; similmente se il vocabolo è comunemente preso per denotare una cosa reale, della quale il filosofo conosce la non esistenza, egli è nel diritto di abbandonare il senso ricevuto dal vocabolo, e limitarlo a denotare ciò che è reale.

Non bisogna confondere la definizione colla proposizione propriamente detta. Nella proposizione si suppone che i vocaboli, i quali esprimono il soggetto e l'attributo del giudizio, abbiano tutti e due un significato determinato; laddove nella definizione del vocabolo che si definisce e che si appella *definito*, se ne determina il significato. Se dico: *Il triangolo è una figura terminata da tre linee*, faccio una definizione, poichè determino il significato del vocabolo *triangolo*. Ma se dopo aver definito il triangolo per una figura terminata da tre linee, soggiungo: *Il triangolo ha tre angoli;* in questo caso io formo una proposizione, perchè il soggetto esprime una idea, ed il predicato ne esprime ancora una.

Vi sono dunque sempre due idee nella semplice proposizione. Voi ne sarete perfettamente convinti, se farete riflessione che il verbo non denota lo stesso rapporto nella

(1) Discorso preliminare, § 142.

definizione, e nella semplice proposizione. *Un triangolo è una superficie terminata da tre linee*, non è forse evidente che con questa enunciazione non intendesi di dire altra cosa, se non che il vocabolo *triangolo* è il nome che si dà ad ogni superficie terminata da tre linee? oppure, che ogni superficie terminata da tre linee si chiama *triangolo*? In conseguenza sarete sicuri che una proposizione è una vera definizione, allorchè, cambiando l' ordine dei vocaboli, si potrà sostituire al verbo *è* l' espressione *si chiama*. *Il triangolo è una superficie terminata da tre linee*, cioè, *una superficie terminata da tre linee si chiama triangolo*. Bisogna nondimeno osservare, che in rapporto al vocabolo, considerato materialmente, cioè come suono, la definizione esprime un vero giudizio. Allorchè dico: *Una figura terminata da tre linee* si chiama *triangolo*, è lo stesso che dire: *Questo vocabolo triangolo* è *il segno dell'idea di una superficie terminata da tre linee*. Per parlare dunque con esattezza bisogna dire, che nella proposizione che definisce, l'idea che forma il soggetto del giudizio è un suono articolato, cioè il vocabolo stesso che forma il soggetto della proposizione; laddove nelle altre proposizioni il soggetto della proposizione è segno di una idea, non è l'idea stessa di cui si giudica; così in questa proposizione: *Il triangolo ha tre angoli*, il vocabolo *triangolo* è il segno dell'idea di una superficie terminata da tre linee, non è l' idea stessa di cui si giudica.

È evidente che seguita la definizione, al definito si associa la stessa idea che si è associata alla definizione. Da ciò viene che nel discorso può sostituirsi alla definizione il definito, e vicendevolmente al definito può sostituirsi la definizione, senza che s' introduca il menomo cangiamento nel pensiero. Per cagion di esempio io posso sostituire al vocabolo *triangolo* questi altri vocaboli: *Una superficie terminata da tre linee*; posso, in conseguenza, dire ugualmente: *La figura A è un triangolo, e la figura A è una superficie terminata da tre linee*. La definizione è dunque

reciproca col suo definito, e puo convertirsi. Quindi a chi conviene la definizione, conviene il definito, ed a chi conviene il definito conviene la definizione. Da ciò segue un' altra differenza fra la definizione e la proposizione. Una enunciazione può esser vera come proposizione, nell' atto che è falsa come definizione. Per esempio, dicendo: *Il triangolo è figura;* io enuncio una proposizione vera; laddove se pretendo che questa enunciazione sia la definizione del triangolo, commetto un errore, poichè dovendo la definizione essere convertibile col suo definito, si dovrebbe dire: *La figura è il triangolo*, il che è falso.

I logici distinguono inoltre due specie di definizioni, cioè le definizioni *nominali* e le *definizioni reali;* nelle prime si enuncia solamente il complesso delle idee elementari legato al vocabolo che si definisce, senza occuparsi del modo come può esser possibile l' oggetto concepito nella definizione. Nelle seconde si spiega il come l'oggetto concepito nella definizione è possibile. Se dico: *Il circolo è una figura piana terminata da una linea curva, la qual superficie ha un punto in mezzo da cui tutte le linee rette, che si tirano a questa curva, sono uguali,* do una definizione nominale del circolo; ma dicendo: *Se una linea retta terminata si concepisce moversi in una stessa superficie piana, restando immobile uno dei suoi estremi, e movendosi l' altro intorno al primo, finchè ritorni allo stesso punto donde incominciò a moversi, la figura che nasce da questo moto si chiama circolo;* così dicendo, io do la definizione *reale* o *genetica* del circolo. Nella prima definizione, mi limito ad enunciare le diverse idee elementari, il cui insieme costituisce l' idea complessa legata al vocabolo circolo. Queste idee elementari sono: 1.° Quella di figura piana; 2.° quella di esser terminata tal figura da una linea curva; 3.° quella dell' eguaglianza dei raggi. Nella seconda io spiego il come un circolo può descriversi, vale a dire spiego il come esso è possibile.

Wolfio ha spiegato alquanto diversamente la definizio-

ne nominale e la definizione reale; ecco le sue parole: « *Definitio per quam non patet rem definitam esse possibilem,* nominalis *dicitur. At definitio per quam patet rem definitam esse possibilem,* realis *vocatur. Exempli gratia si circulus definitur per figuram planam, in se redeuntem, cujus perimetri singula puncta a puncto quodam intermedio æqualiter distant, definitio nominalis est, neque enim ex ea apparet, num istiusmodi figura plana sit possibilis, consequenter an definito respondeat aliqua notio, an vero sit sine mente sonus. Enim vero si idea circulus definitur per figuram, motu lineae circa punctum fixum in plano descriptum, ex definitione patet, istiusmodi figuram possibilem esse: definitio itaque realis est* (1). »

Ma con buona pace dell' uomo illustre, l' esistenza di un' idea, di un concetto nello spirito è un fatto che la coscienza alcune volte ci rivela. Ora, tosto che sono sicuro dell' esistenza di un concetto in me, la possibilità intrinseca dell' oggetto concepito è incontrastabile, poichè questa possibilità non è altra cosa che la potenza dello spirito a riunire in una idea complessa alcune idee elementari, e lo spirito è nell'impotenza di riunire in una idea complessa alcune idee ripugnanti. È un fatto primitivo, che lo spirito umano ha l' idea del triangolo. È vero nondimeno, che non sempre pronunciando i vocaboli che esprimono alcune idee, possiamo conoscere se queste idee sieno o non sieno ripugnanti fra esse, ed in conseguenza non possiamo sapere se lo spirito può riunire in un' idea complessa queste diverse idee, e se il definito non sia un vocabolo vuoto di senso, cioè un vocabolo a cui non corrisponde una idea. Ma è vero che l' esistenza di un' idea complessa nello spirito prova che gli elementi di essa non sono tra di loro ripugnanti. Io dunque ho detto con ragione, che la definizione genetica consiste nella spiegazione del modo come

(1) Logica par. 1, sect. 2, cap. IV, § 191.

la cosa è possibile, il che vale quanto dire nella spiegazione del modo come si genera l'idea. L'autore citato ammette questa mia definizione poichè stabilisce nel § 194 la seguente proposizione: « *Definitio modum exponens quo aliquid fieri potest, realis est.* »

E nel § 197 dice: « *Ex dictis apparet, definitionem* realem *sive* geneticam *esse notionem distinctam possibilitatis, aut si mavis modi quo quid possibile.* »

LEZIONE XXI.

CONTINUAZIONE DELLA DOTTRINA LOGICA DELLE DEFINIZIONI.

Abbiamo, nell'antecedente lezione, dato una nozione chiara e distinta della definizione; il che vale quanto dire che abbiam definito la definizione. Abbiamo distinto la definizione di cosa dalla definizion di parola, la definizione dell'idee fattizie da quella delle idee reali, la definizione nominale dalla definizione reale, la definizione dalla semplice proposizione. Fa d'uopo ora spiegare le regole che debbonsi osservare, per avere un'esatta definizione,

La prima verità, che io stabilisco su questo oggetto, si è, *che non si possono definire tutti i termini dei quali facciamo uso nelle scienze.* Quando s'intraprende di esporre una scienza, è necessario far uso di alcuni vocaboli che appartengono alla lingua comune; poichè trattandosi della prima definizione, i vocaboli che la costituiscono non possono essere definiti; altrimenti la definizione non sarebbe la prima definizione. La prima definizione dunque non sarebbe compresa, se non vi fossero vocaboli compresi senza definizione. Si debbono perciò impiegare i vocaboli comuni nel loro senso ordinario, e se essi hanno molti significati, fa d'uopo distinguerli allorquando è necessario.

Inoltre vi sono molti vocaboli che non possono essere logicamente definiti. Son questi i vocaboli che denotano le idee semplici. La ragione si è, che nella definizione si enunciano le diverse idee elementari che costituiscono una idea complessa. Una idea semplice, non avendo diversi elementi dal cui insieme sia costituita, non può decomporsi nella definizione; e perciò non può esser definita. Cartesio è il primo che ha fatto questa osservazione, e Locke l'ha sviluppata. « *Sæpe adverti philosophos in hoc errare, quod ea quæ simplicissima erant, ac per se nota, logicis definitionibus explicare conarentur; ita enim ipsa obscuriora reddebant* (1). »

Tutte le volte che i filosofi intraprenderanno di definir le cose che non possono esserlo, le loro definizioni saranno false ed oscure. Questa pretensione di definir le cose le più semplici, fu uno de' vizj essenziali della filosofia di Aristotile e di quella di Wolfio.

Abbiam osservato, che l'idea della specie è più semplice di quella dell'individuo, e quella del genere più semplice di quella della specie; come ancora quella di un genere superiore è più semplice di quella del genere inferiore; perciò partendo dalla specie infima, la quale non comprende sotto di sè che soli individui, ed elevandosi gradatamente sino al genere supremo, il quale non è mai specie di alcun genere, le idee si rendono di grado in grado più semplici, finchè si giunge ad un'idea perfettamente semplice, la quale non può definirsi. Così tutte le cose, quali esse sieno, convengono nell' *esistenza.* L' esistenza conviene a Dio ed alle creature, conviene alle sostanze ed alle modificazioni. La nozione dell'esistenza è dunque una nozione perfettamente semplice, la quale non può definirsi. Intanto Wolfio, Baumeistero, Storchenau intraprendono di dare una definizione dell'esistenza. L'*esistenza*, dicono i due primi metafisici, è il compimento dell' intrinseca possibi-

(1) *Cartesio,* de' principii della filosofia, n. X.

lità; l'esistenza, dice l' ultimo autore citato, è un modo od uno stato dell'essenza, con cui essa è più che possibile: « *Existentia est modus, seu status essentiæ, quo ea est plus, quam nude possibilis* (1). »

Abbiamo veduto, che la possibilità intrinseca è nulla fuori dello spirito; che nello spirito è una idea; ma ogni idea è un' esistenza inerente allo spirito, in altri termini un modo di essere dello spirito. Ora in qualunque de'due modi che si riguarda il possibile, la definizione wolfiana, seguita da Storchenau, presenta un' assurdità. Se riguardate il possibile intrinseco fuori dello spirito, essendo esso fuori dello spirito un nulla, l' esistenza sarà il modo del nulla; se poi riguardate il possibile come un' idea, allora direte che l' esistenza è un modo con cui una esistenza è più che esistente, definizione assurda e ridicola.

Quali sono gli elementi dell'idea di esistenza? Io non ne vedo alcuno. Questa è idea adunque semplice ed indecomponibile. Quando Cartesio annunciò alla filosofia il suo famoso *cogito, ergo sum*, alcuni de' suoi avversari pretesero che egli avrebbe dovuto prima definire l'*esistenza ed il pensiero*: questo grand' uomo risponde così a questa istanza: « *Ubi dixi hanc propositionem*, ego cogito, ergo sum, *esse omnium primam, et certissimam, quæ cuilibet ordini philosophanti occurrat, non ideo negavi, quin ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo, item quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existet, et talia; sed quia hæc sunt simplicissimæ notiones, et quæ solæ nullius rei existentis notitiam præsentant, idcirco non censui esse numerandas* (2). »

Dopo aver riguardato l'esistenza come un modo dell'essenza, i metafisici citati hanno creduto di potere spiegare l' esistenza dell' essere infinito e la differenza di questa dalla esistenza delle creature. L'*essere necessario*, hanno

(1) *Ontol.* sez. II. cap. II. §. LI.
(2) Loc. cit.

detto costoro, è quell' essere in cui l' esistenza è un attributo; l' *essere contingente* è quello in cui l' esistenza è un accidente. Da queste definizioni segue, che ciò che vi è di sostanziale nell' essere non è l' esistenza, poichè l' esistenza è una qualità dell' essenza, ma è l' essenza; e questa essenza è la possibilità intrinseca dell' essere.

Da ciò hanno dedotto ancora, che ponendosi *a priori* avanti qualunque esistenza, potevano far nascere l' esistenza assoluta, dimostrando l' intrinseca possibilità dell' essere infinito.

Io non avrei molto insistito su questo abuso di definire se esso non avesse ancora esistenza.

Le idee semplici non possono dunque esser definite.

« La filosofia dello spirito umano (dice Reid) è forse di tutte le scienze quella che presenta un maggior numero di vocaboli che non possono essere logicamente definiti. Egli è nella natura delle cose, che le operazioni le più semplici del nostro spirito sieno espresse da vocaboli di questo genere. Nessuno può spiegare per mezzo di una definizione logica quel che è *pensare*, *concepire*, *credere*, *vedere*, *desiderare*. Chiunque intende la lingua attacca qualche idea a questi vocaboli; e chiunque è capace di riflessione, può, dirigendo la sua attenzione sulle operazioni interiori che essi esprimono, determinarne il senso; ma non saprebbe logicamente definirli. Poichè in questo soggetto è sovente impossibile di definire certi vocaboli che siamo obbligati d' impiegare, dobbiamo, per quanto è possibile, servirci di vocaboli comuni nel loro significato comune, badando di denotare i loro differenti significati, allorchè quello in cui si prendono potrebbe essere equivoco; e quando siamo forzati d' impiegare vocaboli meno comuni, fa d'uopo spiegarli colla maggior chiarezza possibile, senza pretendere di darne definizioni logiche, allorchè la natura delle cose non lo comporta (1). »

(1) *Saggio* I, cap. I.

In qualunque scienza si deve far uso di alcuni vocaboli propri di essa. Questi si chiamano termini *tecnici.* Essi debbono esser definiti, quando possono esserlo, oppure chiaramente spiegati.

Se la definizione consiste a decomporre l' idea complessa legata al definito, segue che il definito non può entrare nella definizione. Se il definito si fa entrare nella definizione, in tal caso non si decompone il definito nelle idee elementari che lo costituiscono. Se il definito si fa entrare nella definizione, si spiega il definito per mezzo dello stesso definito, il che vale quanto dire, che si spiega affatto e non si definisce ciò che si pretende spiegare e definire. Se volendo definire il circolo dicesi: *il circolo è una figura circolare*, io nulla direi; poichè appunto ciò che si deve spiegare e definire è la *figura circolare.* Quindi avviene che nella definizione, come ha osservato Locke, non si debbano usar termini che sieno sinonimi del definito, come è nell' esempio recato il vocabolo *circolare*; poichè *figura circolare* è lo stesso che *figura che è circolo.*

Sarebbe anche una falsa definizione quella in cui si spiegherebbe un termine della definizione per mezzo dello stesso definito. I logici chiamano questo vizio *circolo nel definire.* Wolfio ne reca il seguente esempio: Se alcuno definisce il giorno per un tempo composto di ore ventiquattro, e poi definisce l'ora per la ventesimaquarta parte del giorno, costui commette un circolo vizioso nel definire, poichè in ultima analisi la definizione del giorno si riduce alla seguente: *Il giorno è un tempo composto di ventiquattro parti, ciascuna delle quali è la parte ventesimaquarta del giorno;* il definito, che è il giorno, entra qui nella sua definizione, e perciò la definizione è viziosa.

Osservano nondimeno i logici, che quando il termine concreto è antecedentemente definito, non si pecca contro la logica, facendo entrare, nella definizione del termine astratto derivato dal concreto, il termine concreto stesso.

Così, dice Baumeistero, se avete definito il *sapiente* per colui che sceglie il migliore, vi sarà lecito definire la *sapienza* per una percezione dell' animo con cui alcuno è sapiente; poichè, in ultima analisi, ciò vale quanto dire: *La sapienza è una perfezione dell' anima mercè della quale l' uomo sceglie il migliore.*

LEZIONE XXII.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

Il triangolo equilatero è un triangolo il quale ha tutti e tre i lati uguali. Ecco una definizione. L'idea di triangolo ha una maggior estensione di quella di *triangolo equilatero;* per restringerla io vi aggiungo la determinazione dell' eguaglianza de' lati; questa determinazione costituisce la differenza specifica di questa spezie *triangolo equilatero* dalle altre specie comprese sotto il genere *triangolo.* I logici perciò insegnano *che la definizione deve essere composta di genere e di differenza.* Nella definizione enunciata, il genere è il triangolo; la differenza consiste nel rapporto di uguaglianza fra i lati del triangolo. Ciò che costituisce il genere si trova nella specie con un supplimento che distingue la specie dal genere, e dalle altre specie comprese sotto lo stesso genere; perciò nel decomporre l'idea complessa della specie fa d' uopo presentare allo spirito il genere e la differenza specifica. Su questa regola de'logici, Locke e Laromiguière fanno osservazioni inesatte, il cui esame ci dà un giusto motivo di sviluppare la regola logica di cui parliamo.

Il primo de' due filosofi citati scrive: « Sebbene la via la più breve di definire sia per mezzo del genere e della differenza, come parlano i logici, si può dubitare, a mio avviso, che essa sia la migliore; una cosa almeno, di cui io sono sicuro, si è che essa non è l' unica, e che per

conseguenza non è assolutamente necessaria, perchè definire non essendo altra cosa se non che il far conoscere ad un altro per mezzo delle parole qual è l' idea che denota il nome che si definisce, la migliore definizione consiste a far la numerazione di quelle idee semplici che sono racchiuse nella significazione del termine definito; se invece di una tal numerazione gli uomini sono assuefatti a servirsi dal prossimo termine generale, ciò non è stato per necessità o per una maggiore chiarezza, ma per brevità. Perchè se alcuno desiderasse di conoscere quale idea è significata del vocabolo *uomo*, e che gli si dicesse che un uomo è una sostanza solida, estesa, che ha della vita, del sentimento, un moto spontaneo e la facoltà di ragionare, io non dubito che egli non intendesse così bene il senso di questo vocabolo *uomo*, e che la idea da esso significata non gli fosse per lo meno così chiaramente conosciuta, come quando si definisce *un animal ragionevole* ciò che per le differenti definizioni di *animale*, di *vivente* e di *corpo*, si riduce alle altre idee che abbiamo numerato. Si può vedere con questo esempio ciò che ha dato occasione a questa regola, *che una definizione deve esser composta di genere e di differenza*. Ciò basta per mostrare la poca necessità di questa regola, o poca utilità che vi è di osservarla esattamente (1). »

Laromiguière dice: « Si può alcune volte tralasciare il genere prossimo: noi non abbiamo sempre bisogno di porre ne' nostri dicorsi una precisione rigorosa, per avere idee precise; e sarebbe un' affettazione puerile di portarla ove non è necessaria. Colui che in un uomo nato in Francia non vedrebbe un francese, e che lo troverebbe meglio designato dal genere immediato *europeo*, proverebbe che egli intende la lettera del precetto, ma si potrebbe dubitare, se ne avesse preso lo spirito (2). »

(1) Lib. III, Cap III, § 10.
(2) T. 1, Lez. 13.

Ma tutti e due questi filosofi mi sembra che non abbiano ben compreso l' utilità della regola logica, *che la definizione deve constare del genere e della differenza specifica;* e della regola che si soggiunge, *che il genere deve essere il genere più prossimo.* Bisogna considerare nella definizione due casi: uno si è quando il genere non è definito, nè è espresso da un termine il cui significato è noto: l'altro si è quando il genere è stato precedentemente definito, oppure è espresso da un vocabolo di noto significato. Nel primo caso i logici insegnano che gli elementi dell' idea complessa possono nella definizione enunciarsi indistintamente, senza distinguere il genere dalla differenza; e perciò concediamo a Locke non essere di assoluta necessità, che la definizione consti di genere e di differenza, e gli diciamo che egli non insegna una cosa nuova, che gli altri logici non insegnano. Nel secondo caso i logici vogliono che la definizione sia composta del genere e della differenza. Ora, sebbene ciò non sia di un'assoluta necessità, pure è di somma utilità, poichè il conoscere e distinguere gli attributi specifici dagli attributi generici giova ad un ordinamento esatto delle nostre conoscenze, ed a ciò giovano le definizioni nelle quali si enunciano distintamente il genere e la differenza. Così se dalla definizione del triangolo io deduco che due dei suoi lati sono maggiori del terzo, quando poi definisco il *triangolo equilatero per un triangolo che ha i tre lati eguali fra di essi*, e vedo che nel triangolo equilatero due de' suoi lati sono maggiori del terzo, io non corro rischio di riguardare questa proprietà del triangolo equilatero come una proprietà specifica di questa specie di triangolo; ma la riguardo come una proprietà generica.

Dovendosi nella definizione far l' analisi della nozione complessa legata al definito, questa analisi sarà più esatta e più istruttiva, quando le note caratteristiche del genere si distinguono da quelle della specie. Perciò è meglio definire il *triangolo equilatero* per un triangolo che ha i tre lati

uguali fra loro, che il definirlo per una figura piana terminata da tre linee rette eguali; poichè la prima definizione, quando si è definito il triangolo, giova a distinguere le note caratteristiche generiche del triangolo equilatero, le quali son due, cioè: 1.° di essere una figura piana; 2.° di avere il perimetro composto di tre linee rette; dalla nota caratteristica specifica, che consiste nell'eguaglianza di queste rette fra di esse; perciò con tutta ragione Wolfio insegna: « *Ubi notæ generis et differentiæ specificæ distingui a se invicem possunt eas distingui præstat. Nequaquam igitur notæ generis cum notis differentiæ specificæ sunt permiscendæ; sed non nisi terminus genus denotans in hypotesi præsenti in definitionem admittendus* (1). »

La stessa ragione ci obbliga di preferire nella definizione il genere prossimo o inferiore al genere più lontano o superiore; poichè essendo utile il distinguere nella definizione le note caratteristiche del genere da quelle della specie, ed il genere superiore essendo contenuto nell' inferiore, qualora invece dell' inferiore si fa entrare nella definizione il superiore, alcune note del genere inferiore sono numerate insieme ed indistintamente con quelle della specie; laddove quando si fa entrare l' inferiore, una tal confusione non si rinviene, e le note caratteristiche del genere sono perfettamente distinte da quelle della specie; il che vale quanto dire, che l' analisi della nozione complessa, legata al definito, si fa più esatta, e si ha un miglior ordine delle nostre idee. Se definite il *triangolo rettangolo* per una figura piana determinata da tre linee rette, due delle quali sono inclinate ad angolo retto, invece del genere inferiore ponete il superiore, cioè la figura piana; perciò il numero di tre lati, il quale appartiene al genere inferiore, si trova confuso colla differenza specifica, la quale consiste nell' angolo retto formato da

(1) Logica, 1, § 189.

due di questi lati; laddove definendo il triangolo rettangolo pel genere inferiore e per la differenza specifica, cioè per un triangolo, il quale ha un angolo retto, una tal conclusione si evita, e le proprietà generiche sono esattamente distinte dalle proprietà specifiche. Locke e Laromiguière hanno dunque ignorato l'utilità della regola logica, la quale vuole, *che la definizione si eseguisca per mezzo del genere prossimo o inferiore, e della differenza specifica.*

Inoltre Locke non ha veduto di quanta utilità è pel sapere umano la semplicità del linguaggio; ora, quando nella definizione invece di numerare le note caratteristiche del genere, si enuncia solamente il termine che denota il genere prossimo, la definizione riesce più breve. Sarebbe certamente una possibilità noiosa non solo, ma nociva al progresso dello spirito, se invece de' termini antecedentemente definiti, che entrar debbono in una definizione, alcuno facesse uso delle loro definizioni. Ne reco il seguente esempio: *Il quadrato è un rettangolo equilatero.* Ecco la definizione del quadrato eseguita con due parole: si sostituiscano a queste due parole tutte le corrispondenti definizioni; avremo la seguente definizione: *Il quadrato è un' estensione la quale è solamente lunga e larga, ed è priva di profondità, terminata da quattro estensioni determinate, le quali sono solamente lunghe, e son prive di larghezza e di profondità, e che sono rette; e sulla quale si possono adattare estensioni solamente lunghe, prive di larghezza e di profondità, e che sono rette; e che ha tutte le estensioni enunciate che la terminano, uguali fra di esse: e le estensioni opposte tali, che prolungate dall' una e dall' altra parte non s' incontrano mai, e le estensioni contigue tali che sono inclinate fra di loro in modo che prolungata una di queste estensioni, l' altra fa con essa due inclinazioni eguali.* Domando, vi sarebbe alcuno che potrebbe tollerare una siffatta definizione? si potrebbe forse con questo metodo di definire fare alcun progresso nelle

scienze? Eppure con ciò non avremmo fatto altro, se non che sostituire a' termini *figura piana*, *linea retta*, *linee parallele*, *angolo retto*, le loro rispettive definizioni, o, se si vuole, le spiegazioni di tali vocaboli ed a' definiti rispettivi, che entrano in queste definizioni o spiegazioni, le loro definizioni o spiegazioni.

Una delle utilità delle definizioni consiste nel rendere semplice il linguaggio, sostituendo a molti vocaboli un solo o un piccol numero di vocaboli. Un linguaggio lungo e complicato aggrava la memoria e distrae l' attenzione. Perciò, come abbiamo osservato più sopra, nell' ordinare le definizioni di una scienza si procede in modo, che i vocaboli, sono spesso segni immediati di altri vocaboli, finchè si giunge a vocaboli che sono segni immediati d' idee, poichè il vocabolo che si definisce, seguíta la definizione, diviene segno immediato de' vocaboli che formano la definizione, e se questi vocaboli fossero stati ancora precedentemente definiti, sarebbero essi pure segni immediati di vocaboli.

Colui, dice Laromiguière, che in uomo nato in Francia non ravvisa un *francese*, e che lo trova meglio indicato dal genere immediato *europeo*, fa vedere che egli intende la lettera, non già lo spirito del precetto logico; ma se alcuno, io rispondo, non sapesse che la Francia è una parte dell' Europa, gli si darebbe forse in tal caso una nozione sufficiente a distinguere un francese da altri individui nati in altri luoghi?

Sebbene i dotti convengano nella regola logica, che ogni definizione deve constare di genere e di differenza, pure disputano fra di essi, se alcune cose son capaci di esser definite. Disputano, per cagion di esempio, i dotti, se la linea retta e la linea curva possano esser definite. Intanto sembra che la quistione non debba aver luogo; poichè dovendo constare la definizione di genere e di differenza, si ravvisa nella linea il genere che è la lunghezza sola e la differenza specifica, che è la rettitudine. Similmente

nella linea curva si ravvisa il genere, che è la lunghezza sola, e la differenza specifica la quale consiste nella curvatura. Sebbene dunque le idee di lunghezza, di rettitudine e di curvature sieno semplici, nondimeno costituendo due di esse una nozione complessa, sembra che la linea retta e la linea curva possano essere definite; altri, al contrario, pretendono, che si tenti invano di definire la linea retta e quella curva. Avendo io meditato su tal quistione, presento a' miei lettori la seguente osservazione. La differenza specifica deve essere distinta dal genere prossimo, in modo che il genere e la differenza presentino allo spirito due idee distinte, e che il genere non entri nella differenza. Così nella definizione del triangolo rettilineo, le due idee, cioè quella di figura piana e quella di tre linee rette, sono due idee distinte in modo, che la differenza può concepirsi separatamente dal genere, potendo noi benissimo concepire tre linee rette, le quali non chiudono alcuno spazio; l'idea del genere dunque non entra nell'idea della differenza. Ma nella linea retta e nella linea curva, l'idea del genere entra nelle idee delle differenze, poichè nell' idea di rettitudine e di curvatura vi entra l' idea di lunghezza, essendoci impossibile concepire la direzione retta o la direzione curva, senza concepire la lunghezza, la quale non è che una direzione: l' idea del genere entra dunque nell' idea della differenza; e le due idee non ci si presentano distinte l' una dall' altra.

Non si debbono fare entrare nella definizione se non che quei soli elementi, i quali sono necessari per darci una nozione completa e determinata del definito, e non si debbono perciò porre nella definizione le proprietà che dalla definizione si deducono. Così, per cagion di esempio, se alcuno definisse il *triangolo equilatero* per un triangolo il quale ha tre lati eguali ed i tre angoli eguali, egli farebbe una definizione viziosa; poichè l' eguaglianza degli angoli è una proprietà del triangolo equilatero, la quale si deduce dall'eguaglianza de' lati; ed inoltre dicendo: Il

triangolo equilatero è un triangolo, il quale ha i tre lati uguali; si dà una nozione completa e determinata di questa figura; bisogna dunque escludere dalla definizione l' eguaglianza degli angoli come superflua. Similmente dicendo: *L'uomo è un animal ragionevole, capace di scienza*; *quel capace di scienza* è una cosa superflua, poichè deriva dalle razionalità; e definendo l' uomo per un'anima razionale, si dà un' idea completa e determinata dell' uomo. « *In definitione enumerari debent notæ nec plures, nec pauciores, quam quæ ad rem definitam agnoscendam, et ab aliis distinguendam, sufficiunt.* » È questa una proposizione di Wolfio nel § 153 della sua Logica, nel capitolo delle definizioni. La definizione non deve avere per fine se non che di dare una idea del definito sufficiente a riconoscerlo, e distinguerlo dalle altre cose. Essa non deve contenere tutto ciò che può attribuirsi al definito.

Ma l' ignoranza può abusare di questa regola, facendole dire ciò che essa non dice. Bisogna distinguere due specie di proprietà: alcune son tali, che lo spirito è costretto di concepirle, per avere l' idea determinata che si vuol legare al definito; e queste, sebbene sieno inseparabili dalle antecedenti, che si sono espresse nella definizione, e che da esse derivano, non è vizio esprimerle nella definizione, altrimenti si cadrebbe nell'assurdo di dire, *che ciò che si deve pensare, non deve sempre esprimersi;* altre proprietà poi son tali, che derivano dall' idea determinata nella definizione, e che perciò non concorrono a determinarla: l' espressione di queste, sebbene non sia un errore, è difettosa, perchè ripugna alla precisione ed è estranea al fine della definizione.

Wolfio stesso, il quale insegna espressamente la regola logica, di non doversi includere nella definizione le proprietà che dalla definizione derivano, ha in molte delle sue definizioni espresse alcune di queste proprietà. Prendiamo, per esempio, la sua definizione del circolo; egli ce la dà nel seguente modo: *Circulus est figura plana, linea*

in se redeunte terminata ex cujus singulis punctis, ad punctum intermedium, quod centrum vocari solet, ductæ rectæ sunt inter se æquales (1).

È evidente, che dicendo: *Il circolo è una figura piana terminata da una linea*; da ciò deriva che questa linea debba ritornare in sè stessa. Ma si potrebbe da ciò dedurre, che Wolfio ha violato la regola logica da lui stesso ammessa, aggiungendo che *tal linea deve ritornare in sè stessa*? aggiungendo, cioè, una determinazione che deriva necessariamente dalle antecedenti espresse? Niente affatto: la ragione si è, che lo spirito dovendo avere una nozione determinata del circolo, è costretto di aggiungere alla nozione generale di linea la determinazione del ritorno di questa linea in sè stessa; e ciò che lo spirito deve pensare, si può esprimere nella definizione; ma concependo il triangolo terminato di tre linee rette uguali, lo spirito non è costretto di pensare all'eguaglianza degli angoli; e l' idea si trova già determinata senza pensare a questa eguaglianza degli angoli.

Nella lezione decimaquinta vi ho spiegato che cosa intendono i filosofi per essenziali, per essenza, per attributo e per modo. Essi insegnano, che la definizione può farsi o numerando tutti gli essenziali, od enunciando un attributo proprio, o finalmente enunciando tanti attributi comuni, quanti presi insieme non convengono se non che al solo definito. Aggiungono in oltre che la possibilità de' modi deve considerarsi come un attributo, poichè il modo non ha la ragion sufficiente della sua esistenza nell' essenza; ma la ragion sufficiente della sua intrinseca possibilità è nell'essenza, perciò le intrinseche possibilità dei modi si debbono considerare come attributi. Definendo l'uomo per *un animal ragionevole*, il triangolo *per una figura terminata da tre linee*, voi formate due definizioni per mezzo degli essenziali; ma se definite l' uomo per *un animal capace di erudizione*, il triangolo per *una figura che ha tre*

(1) *Geometria*, def. XVII.

angoli, le due differenze specifiche di queste definizioni sono espresse non già dagli essenziali, ma dagli attributi di queste specie. Similmente, se voi definite il *triangolo equilatero* per una figura piana rettilinea, la quale ha i suoi angoli eguali fra di essi, e che presi insieme sono eguali a due angoli retti, voi eseguite la definizione per gli attributi comuni; la proprietà della eguaglianza di tutti gli angoli è una proprietà che deriva dalla eguaglianza de' lati e che conviene tanto al triangolo equilatero che a tutte le figure equilatere che possono iscriversi nel circolo; la proprietà poi di avere tutti gli angoli presi insieme uguali a due angoli retti, è una proprietà comune tanto al triangolo equilatero che al triangolo isoscele e al triangolo scaleno. Ma queste due proprietà comuni prese insieme non convengono che al solo triangolo equilatero. Wolfio tratta di queste specie diverse di definizioni dal § 172 a tutto il § 182 del capitolo delle definizioni. Egli chiama *definizione essenziale*, quella che si eseguisce per mezzo degli essenziali, e *definizione accidentale* quella che si eseguisce per mezzo degli attributi; da ciò segue, che di uno stesso oggetto si possono dare diverse definizioni.

I pedanti, i quali riempiendo lo spirito di vocaboli credono di conoscer la vera natura delle cose, si persuadono facilmente che i vocaboli di *essenziali*, di *essenza,* di *attributi*, di *modi*, hanno la virtù di fare che essi penetrino nell' intima costituzione delle cose reali. Storchenau, il quale spesso, come abbiam osservato, confonde le leggi logiche colle leggi reali delle cose, ha nondimeno fatto un' esatta osservazione sulle definizioni: « *Definitiones nostræ* (egli dice) *non exprimunt nisi naturas rerum* ideales', *hoc est prout eas mente concepimus et quantum de iis in idea nostra repræsentatur. Quod si natura, vel essentia rei idealis eadem sit cum natura, vel essentia rei physica et realis, tum omnino ex vero dici potest per definitionem exprimi realem rei naturam; sed istud eo solum casu contingit, cum nobis ipsis sine attentione ad*

rerum existentias ex arbitrario ideas completas in abstracto efformamus; tum enim obiectum ideæ ejusmodi est in se præcise tale, etsi ut tale non existat. Ita agunt geometræ, cum ideam circuli, *vel* trianguli, *abstrahendo ab illius reali existentia concipiunt, ac subinde ex ejusdem natura per definitionem cognita, vel potius arbitrarie statuta diversas deducunt proprietates. Ita quoque res habet in moralibus, cum quis ideas quasdam partiales in unam complexam componit, eique terminum attribuit, verbi gratia* parricidii, sacrilegii, justitiæ, *parum sollecitus, an umquam actus talis extiterit, aut extiturus sit: id quod primis legum conditoribus frequentius evenit* (1). »

Questa osservazione è esatta; essa era stata fatta antecedentemente da Locke.

Ma quella distinzione di essenziali e di attributi, di cui abbiamo parlato, considerata nelle nostre idee fattizie, consisterà forse in qualche cosa di assoluto ed invariabile, in modo che alcuni elementi dell' idea complessa debbano assolutamente presentarsi allo spirito come primitivi, ed altri come determinati da questi; oppure è ciò una cosa relativa alle circostanze dell' operazione sintetica del nostro spirito? Per cagion di esempio: i tre lati di un triangolo sono assolutamente gli essenziali del triangolo, ed i tre angoli ne sono assolutamente un attributo? E non potremmo a vicenda riguardar come un essenziale del triangolo i tre angoli, e come un attributo dello stesso i tre lati? Non è vero che definendo il triangolo per una figura che ha tre angoli, io potrò dedurre da questa definizione, che il perimetro del triangolo è composto di tre linee? Non è vero, che ogni figura ha tanti lati quanti angoli?

Ma, dice Wolfio, in un triangolo, determinati i lati son determinati gli angoli; ma determinati gli angoli non sono determinati i lati; rispondo che determinati i due lati e l'angolo da questi intercetto, è determinato il triangolo.

(1) Logica, § 86. Scol. 2.

Similmente, determinato un lato ed i due angoli adiacenti, è determinato il triangolo. I lati possono dunque nel triangolo considerarsi come determinati, e come non determinati. Se io definissi il triangolo per una figura in cui la somma di tutti gli angoli è uguale a due angoli retti, non potrei forse da ciò dedurre, che una tal figura è trilatera? Mi sembra dunque che l'ordine logico fra gli essenziali e gli attributi non è sempre invariabile, che ciò che si riguarda come essenziale può essere riguardato come attributo; e che una definizione inoltre può comprendere note caratteristiche riguardate in un altro metodo come note determinate.

Il vocabolo *essenza* non ha ottenuto la sua celebrità filosofica, che sotto il segno della scolastica. Gli scolastici diedero all' essenze delle cose, attributi che non convengono che al solo Dio: essi dissero, che l' essenze delle cose sono increate, eterne ed immutabili. Questo errore della scolastica passò nella filosofia wolfiana: nella metafisica un tal errore sarà confutato.

Locke distingue due spezie di *essenze: l' essenza reale e l' essenza nominale.* Egli intende per essenza reale quella costituzione di un individuo che lo fa essere ciò che egli è; questa comincia e finisce coll' individuo a cui appartiene. L' essenza nominale è la costituzione di una specie, donde segue, che essa non esprime se non che quella combinazione d' idee elementari che è significata dal nome della specie.

I filosofi insegnano comunemente, che le sole specie ed i soli generi son capaci di definizioni; e che gl' individui non possono esser definiti. Reid scrive: « I vocaboli che esprimono le specie sono i soli che possono essere logicamente definiti; perchè le sole specie hanno una differenza specifica, e la differenza specifica è essenziale alla definizione logica. Così non può darsi una definizione logica delle cose individuali come sono *Londra* o *Parigi*; le cose individuali si distinguono per mezzo de' nomi propri, o per mezzo di circostanze accidentali di tempo e di luogo,

ma esse non hanno differenza specifica; e per conseguenza, sebbene sia possibile di farle conoscere per mezzo de' loro nomi e descriverle per mezzo delle loro circostanze o delle loro relazioni, esse non possono esser definite (1). »

Io non trovo alcuna ragione rilevante per adottare questa dottrina. Se io dicessi *che il sole è l'astro apportatore del giorno sulla terra, allorchè apparisce sull'orizzonte*, perchè una tale enunciazione non sarebbe una definizione? Se dicessi *che la luna è un corpo celeste*, *il quale si rende di quando in quando visibile ad occhio nudo di notte coll' intero disco illuminato, e la cui grandezza ad occhio nudo sembra maggiore di qualunque altro astro visibile di notte;* perchè un tal discorso non sarebbe una definizione? Gli astronomi determinano i siti dei corpi celesti nel cielo colle ascensioni rette e colle declinazioni relativamente all' equatore, colle lungitudini e colle latitudini relativamente all'ecclittica. Ora, il sito di un astro nel cielo non è una differenza individuale sufficiente a distinguere questo astro, come la differenza specifica distingue la specie? Perchè non potrei definire Parigi e Londra, determinando i rispettivi gradi di latitudine e di longitudine nei quali son situate queste città? Wolfio è del mio stesso sentimento: « *Nota* (così egli) *ad individuum quoddam nomine proprio vel alia ratione designatum agnoscendum sufficiens*, *definitionis vicem subit* (2). »

La definizione, dicono i logici, non deve esser negativa, poichè non basta sapere ciò che la cosa non è; ma si deve determinare ciò che essa è. Dicendo, per cagion di esempio, *il triangolo non è quadrato*, non si dà con ciò una nozione completa e determinata del triangolo.

Le definizioni son esse principii? Non può negarsi che lo sieno, qualora si osserva che esse entrano nelle premesse di un raziocinio legittimo; ne reco il seguente esem-

(1) *Peid*, saggio 1, cap. 1.
(2) *Logica*, 1. par. 350.

pio: *Sei è cinque più uno: tre più tre è cinque più uno: tre più tre è dunque sei.* Parlando delle proposizioni identiche, ho fatto veder negli esempi adotti l'utilità che vi è di sostituire al definito la definizione, e alla definizione il definito. Spesso noi ravvisiamo la relazione d'identità fra alcune nostre idee, pervenendo a due espressioni perfettamente identiche fra di esse.

LEZIONE XXIII.

DELLA DIVISIONE.

Il distribuire un' idea complessa nelle idee parziali che la costituiscono, o un' idea universale ne' soggetti più particolari che ad essa si riferiscono, è una proposizione che chiamasi *divisione.* L' idea su cui si opera facendo la distribuzione enunciata, si chiama *diviso*; quelle in cui si fa la distribuzione si chiamano *membri della divisione.* Cosi si divide un reame nella sue provincie, l'uomo in corpo ed in anima, il corpo umano in capo, tronco e membra: noi abbiamo diviso la filosofia in *filosofia teoretica* ed in *filosofia pratica:* il corpo si divide in *corpo organico* ed in *corpo inorganico.*

Il tutto che si divide è o un tutto composto di parti realmente distinte, e questo chiamasi *tutto*, in latino *totum*, e le sue parti chiamansi *parti integranti.* La divisione di questo tutto chiamasi *partizione.* Ciò si vede negli esempi recati del reame, dell'uomo, del corpo umano.

L' altro *tutto* in latino chiamasi *omne*: le sue parti chiamansi *parti soggettive*; poichè il tutto è un termine universale, le cui parti sono i soggetti compresi nella sua estensione. Questa divisione ritiene propriamente il nome di *divisione*, e di essa se ne fanno quattro specie, le quali, secondo me, si riducono tutte ad una, cioè alla

distribuzione di un certo genere nelle sue specie corrispondenti.

La prima specie di queste divisioni consiste nel dividere un genere nelle sue specie: *ogni animale è o uomo, o bestia.*

La seconda consiste nel dividere un genere nelle sue differenze. L' autore dell' arte di pensare ne adduce i seguenti esempi: Ogni animale è o ragionevole o privo di ragione: ogni numero è o pari o dispari: ogni proposizione è o vera o falsa: ogni linea è o retta o curva.

Ma io non vedo affatto la differenza di questa seconda specie di divisione dalla prima: non vedo in tutte e due che una distribuzione di un genere nelle sue specie.

La terza specie è quando dividesi un soggetto comune negli accidenti opposti, de' quali è capace, o secondo la diversità de' suoi inferiori o secondo la diversità dei tempi: l' autore citato dell' arte di pensare ne adduce i seguenti esempi: Ogni astro è luminoso o per sè stesso o per riflessione: ogni corpo o si muove od è in quiete: ogni uomo è sano od ammalato: ogni popolo per esprimere i suoi pensieri o servesi di sole parole, o della scrittura, oltre le parole.

Ma mi sembra, che con tutti questi esempi non si fa altra cosa se non che dividere un genere nelle sue specie; poichè la nozione del genere può esser composta di quella di un soggetto, e di una qualità che lo modifica; così la idea di un astro, cioè di un corpo luminoso, è composta di quella di un corpo e della qualità di mandar luce. Aggiungete a questa idea generica quella della differenza specifica, cioè di esser l' astro luminoso per sè stesso oppure per riflessione, ed avrete così le specie nelle quali si divide il genere.

La quarta specie di divisione consiste nel dividersi un accidente ne' suoi soggetti diversi; per esempio i beni in quelli dell' animo ed in quelli del corpo. Ma eziandio questa specie di divisione si riduce a quella del genere nelle sue specie.

Tre sono le regole di una buona divisione. La prima regola si è: *La divisione sia intera,* cioè le membra della divisione comprendano tutta l' estensione del termine diviso come *pari* e *dispari* comprendano tutta l' estensione del numero, non essendoci numero il quale pari o dispari non sia. L' autore citato dell' arte di pensare osserva saviamente, che niente quasi rende tanto falsi i nostri ragionamenti quanto il trasgredir questa regola, e che la ragione de' nostri inganni si è, perchè spesso ci son termini, i quali sembrano così opposti, che ci diamo a credere che essi non abbiano mezzo, eppure lo hanno. Così tra l' ignorante ed il dotto vi è una certa mediocrità di saccenteria, che toglie l'uomo dal numero degl' ignoranti, ma non però lo ammette al numero de' dotti. Tra il vizioso ed il virtuoso ci è un certo stato, del quale può dirsi ciò che Tacito disse di Galba: *magis extra vitia, quam cum virtutibus.* Poichè certi non hanno vizi notabili dei quali deggion chiamarsi viziosi, ma tuttavia non fanno tali buone azioni, che si meritino nome di virtuosi. Tra i vizi opposti vi è il mezzo della virtù; come tra l' empietà e la superstizione vi è la vera religione o la pietà. E talvolta son due questi mezzi, come tra la prodigalità e l' avarizia vi è la liberalità ed un risparmio lodevole; tra la timidità, che teme di tutto, e la temerità, che niente teme, vi è il coraggio, che non si disanima ne' pericoli; ed una precauzion ragionevole, che fa scansar quelli ai quali non giova l' andare incontro.

La seconda regola che si deduce dalla prima si è: *Le membra della divisione sieno opposte come pari e dispari, ragionevole e privo di ragione;* ma non è necessario che sieno positive tutte le differenze, le quali costituiscono questi membri opposti, ma basta che l' una sia positiva e l' altra sia la negazione dell' altra differenza ; il che fa eziandio, che i membri sieno più certamente opposti. Così la differenza della bestia dall' uomo è la sola negazion della ragione. La disparità è la negazione della divisibilità in due parti eguali.

La terza regola, che è una conseguenza della seconda, è la seguente: *Un membro non in tal guisa contengasi nell'altro, che quello possa affermarsi di questo o riguardarsi come parte di questo.* Così è un errore il dividere il numero in pari, dispari e quadrato; perchè ogni numero quadrato essendo pari o dispari, è incluso ne' primi due membri. È un errore il dividere il globo terracqueo in Europa, Germania, Asia, Africa ed America, poichè la Germania è contenuta nell'Europa, essendo una delle sue parti.

Pietro Ramo ed i suoi seguaci si affaticarono a mostrare che niuna divisione deve avere più di due membri. Io confesso (osserva l'autore dell'arte di pensare) che ciò è meglio quando può farsi comodamente, ma la chiarezza e la facilità essendo ciò che più debbonsi procurar nelle scienze, non sono da rigettarsi le divisioni in tre, ed anche in più membri, quando esse sono più naturali, ed all' incontro vi abbisognassero suddivisioni sforzate, per farle sempre in due membri. Perchè in luogo di sollevar la mente si opprime colla moltitudine delle suddivisioni, le quali è più malagevole il ritenere a memoria, di quello che se si fosse fatto una sola divisione in più membri. Per esempio non è più breve, più semplice e più naturale il dire: *Ogni estensione è o linea, o superficie, o solido*; di quello che il dire, come il Ramo: *magnitudo est linea, vel lineatum; lineatum est superficies vel solidum?* Finalmente è da osservare, che è egualmente male il farne non abbastanza che troppo di divisioni; perchè o non s' illumina la mente o si confonde. Crasseto, filosofo assai di pregio tra gli interpreti di Aristotile, ha riempiuto il suo libro di un gran numero di divisioni. Questo è un cadere in quella confusione che si vuole evitare. *Confusum est quidquid in pulverem sectum est* (1). »

(1) Part. 2, Cap. XV.

LEZIONE XXIV.

DELLA MEMORIA, COME MOTIVO LEGITTIMO DE' NOSTRI GIUDIZI.

Senza la memoria, qualunque istante della nostra vita sarebbe il primo istante per noi. L'edifizio scientifico non potrebbe in conseguenza costituirsi affatto. Senza la memoria, il passato sarebbe un nulla per noi: non potremmo servirci de' dati dell' esperienza passata, e de' risultamenti de' raziocinii antecedentemente fatti. Ciò che distingue la coscienza dalla memoria si è che la coscienza è la percezione immediata del presente, e la memoria la percezione immediata del passato. Se non ammettete la testimonianza della memoria, voi non potete dire: *Io ho veduto questa mattina la tal persona*; poichè la coscienza ed i sensi esterni non attestano se non ciò che vediamo, non già ciò che abbiam veduto.

Togliendo la memoria, noi non possiamo, vedendo del pane e dell' acqua, dire: *Questo corpo, chiamato pane, mi nutrirà: questo corpo, chiamato acqua, mi disseterà.*

Cartesio non ha conceduto l' infallibilità che alla sola testimonianza della coscienza. Da ciò doveva seguirne uno scetticismo universale su tutte le cose, all' infuori della propria esistenza; poteva appena dire: *Io sono,* e nulla di più; egli poteva ammettere le prime verità di evidenza immediata, che non sono appoggiate sulla memoria. Ma non riconoscendo la veracità della memoria, egli doveva dubitare delle verità dimostrate dalla geometria e dall'aritmetica; poichè è certo, che tutta la catena delle proposizioni di cui si compone una dimostrazione, che contiene più di un raziocinio, non può essere abbracciata da un solo atto di attenzione. I geometri pongono nella serie delle proposizioni, di cui si compongono le loro dimostrazioni, le proposizioni antecedentemente dimostrate, e le pongono

come vere, poichè si ricordano di averle riconosciute come illazioni di raziocini. Togliendo la veracità alla testimonianza della memoria, nessuno può esser certo della sua esistenza il momento precedente al momento presente; e con ciò crollano tutti i dati dell' esperienza passata, tutti i risultamenti de' raziocini precedenti.

L'autore cartesiano delle istituzioni filosofiche ad uso del seminario di Lione insegna che l'evidenza, e deve intendersi l'evidenza immediata, non riceve la sua forza dalla veracità di Dio: ma egli non è sicuro della veracità della memoria, se non per la veracità divina. Egli scrive quanto segue: « Memoria est motivum judicandi certum. *Probatur. Deus non potest censeri velle nos decipere: atqui tamen id velle censendus esset, nisi memoria certum foret* motivum. *Ita enim mens a Deo comparata est, ut naturali, et invicta propensione impellatur ad judicandum quasdam in se affectiones extitisse, quæ tamen non extitissent, si memoria non falleret; in errore igitur necessario versaretur; qui in Deum merito esset refundendus, utpote insuperabilis illius propensionis auctorem. Dices: Apud homines nihil frequentius audias, quam eos fuisse a memoria delusos: ergo non semel fallit memoria. Respondeo. Ideo quippe memoria dicitur fallere, quod sæpe enitamur aliquid in memoriam revocare nec possumus: vel quod levi suspicione, animique præcipitatione, aliquando res quasdam extitisse, et præteritas esse arbitremur, quamvis non extiterint, nec propensionem habeamus insuperabilem; quæ ad tale judicium nos impellat. Tunc vero memoriæ defectu, non ipsa memoria fallimur* (1). »

L' autore citato negherà forse, che vi sono errori involontari di memoria, che l' esperienza giornaliera ci manifesta? Wolfio, nel § 210 della psicologia empirica, riferisce che una persona, la quale nella sua gioventù aveva letto Omero, Esiodo, Pindaro, avendosi resi familiari al-

(1) Logica, Dissertatio II.

cuni cantici ecclesiastici tradotti dall'alemanno in versi greci rimati, era ostinato a credere, che la poesia greca aveva la rima, e che i versi de' tre poeti nominati erano versi colla rima. È stato necessario per disingannarlo esporre alla sua lettura Omero, ed egli è rimasto talmente sorpreso di trovare il contrario di ciò che credeva, che appena ha potuto prestar fede a' proprj occhi: « *Tam certus sibi videbatur sententiæ suæ, ut vix propriis oculis fidem haberet, cum in Homero contrarium videret; et attonita mente hæreret quid responderet non habens.* »

Inoltre, io domando all'autor citato, per essere certo della veracità di Dio, non è necessario di far uso di molti raziocini tendenti a stabilire l'esistenza di un essere creatore, infinitamente buono, ed a conciliare l'esistenza del male coll'infinita bontà di lui? E tutto ciò non suppone forse la veracità della memoria? Arnaldo, essendosi servito dell'argomento della veracità divina per provare l'esistenza de' corpi contro Malebranche, questi gli replicò che Dio, permettendo l'errore degli uomini, poteva aver disegni occulti. Così la quistione ricadde sulla permissione del male, e si rese molto complicata.

Il padre Buffier ha creduto che, per non cadere nello scetticismo, fa duopo ammettere, oltre della testimonianza della coscienza, altri principii di conoscere. Ecco quanto scrive l'autore in ultimo luogo citato: « La prima conseguenza dell'opinione di alcuni filosofi, che non ammettono per evidenza se non che il sentimento intimo della nostra propria esperienza attuale, è che noi non abbiamo alcuna certezza dell'esistenza de'corpi, non escluso il nostro; perchè finalmente uno spirito, un'anima come la nostra, sente bene l'impressione che i corpi esterni ed il proprio in particolare fanno su di essa; ma come il proprio corpo è molto distinto da questa impressione, e che, secondo cotesti signori, questa impressione o un'altra interamente simile potrebbe assolutamente esser sentita nell'anima nostra senza l'esistenza de' corpi, segue

che il nostro senso intimo non ci dà alcuna convinzione dell'esistenza del corpo. Un'altra conseguenza egualmente giusta è che non abbiamo alcuna certezza di quanto ieri accadde in noi o non accadde, nè se noi esistevamo o non esistevamo. Perchè, secondo costoro, io non posso avere alcuna evidenza se non che per mezzo di una percezione intima, che è sempre attuale. Ora, attualmente io ho la percezione della rimembranza di quanto mi accadde ieri; ma questa rimembranza non è che una percezione intima di quanto io penso presentemente; cioè quanto un pensiero attuale, il quale non è la stessa cosa di ciò che accadde ieri, e che oggi non è più. Per la stessa ragione sarò ancora meno certo, se io non sono in questo mondo sin da due o tremila anni, e se non ho animato il corpo di un coccodrillo o di un passero. È molto evidente che io non ne ho alcuna memoria; ma tutto ciò ha potuto accadere, senza che io me ne sovvenga attualmente: come avviene effettivamente che ciascun di noi è stato per molti mesi nel seno di sua madre, senza averne conservata la più piccola rimembranza. La mancanza di memoria non è dunque una certezza evidente contro ciò che si vorrebbe supporre dell'antichità della mia esistenza, e delle situazioni differenti in cui mi sarei trovato nel sistema della metempsicosi.

« Colla stessa riflessione, ciaschedun di noi deve esser persuaso che egli non ha alcuna certezza evidente, se non ha avuta l'esistenza fin dall'eternità; poichè potrebbe averla avuta, senza ricordarsene.

« Finalmente un'altra conseguenza legittima come le precedenti è che non abbiamo alcuna certezza di altri esseri distinti da noi. Io non entro nel ragguaglio delle altre conseguenze; poichè se ve n'è una sola stravagante che segue necessariamente dal principio, bisogna necessariamente che il principio, sia esso pure stravagante. Non è dunque vero, che noi non abbiamo alcuna regola di certezza evidente, se non che il sentimento intimo di noi

medesimi. Così la certezza in cui noi siamo, per esempio, che non siamo sempre stati coll'uso della ragione, e mille altre simili certezze di esperienza universale, non sono il sentimento intimo di alcuna percezione attuale dell'anima nostra; poichè esse cadono sul passato; e quella che più non è non potrebbe essere il sentimento della nostra percezione attuale; fa d'uopo dunque rapportar questa certezza ad un altro capo o regola di verità, che alcuni sembrano non conoscere, e che io chiamerò il *senso comune della natura* o, come si dice ordinariamente, il *senso comune.*

« Io intendo per *senso comune la disposizione che la natura ha posto in tutti gli uomini, o manifestamente nella maggior parte di essi, per far che essi facciano, quando hanno avuto l'uso della ragione, un giudizio comune ed uniforme sopra oggetti differenti dal sentimento intimo della loro propria percezione; giudizio che non è la conseguenza di alcun principio anteriore* (1). »

I passi sopraccitati del saggio Buffier mi somministreranno l'occasione di sviluppare diligentemente questo importante soggetto.

Cartesio limitò la testimonianza a ciò che è interno a noi. « La coscienza, egli ha detto, mi rende certo dell'esistenza in me delle percezioni degli oggetti esterni a me, dei corpi; ma non già dell'esistenza degli oggetti di queste percezioni, i quali sono corpi. La coscienza mi rende certo dell'esistenza in me di un atto, che io chiamo *memoria*; ma non mi rende certo dell'esistenza degli oggetti della memoria, i quali sono le mie modificazioni passate. » Il padre Buffier conviene con Cartesio su questo punto: in che cosa egli dunque differisce da Cartesio e da' cartesiani? Differisce forse perchè egli rigetta le illazioni che scendono da questo principio, e che essi ammettono? Ciò non può dirsi, perchè i cartesiani rigettano ugual-

(1) Buffier, Trattato delle prime verità, cap. 3. 4 e 5.

mente queste illazioni. I cartesiani invocano, per non essere desolati dall' egoismo, e veder rinascere la prodigiosa varietà degli esseri della natura, il principio della veracità divina; ed essi credono di appoggiare questo principio, in ultima analisi, sulla testimonianza della coscienza. Il padre Buffier invoca il senso comune per le altre esistenze diverse dalla propria. Le differenze dunque son due: 1.° Il padre Buffier ricorre a principii diversi da quelli a cui ricorrono i cartesiani; 2.° Il padre Buffier riguarda i principii che invoca come indipendenti dalla testimonianza del senso intimo; i cartesiani riguardano il principio della veracità divina come un' illazione di quello del senso intimo: la testimonianza del senso intimo, essi dicono, ci rende certi dell' esistenza in noi dell' idea dell' infinito; ora, in questa idea è compresa l' esistenza dell' essere infinito, e della veracità di lui: esiste dunque un Dio verace. Tali sono le similitudini e le differenze fra la dottrina cartesiana, e quella del senso comune insegnata dal saggio padre Buffier.

La scuola di Reid adottò la dottrina insegnata dal padre Buffier. Royer-Collard, che ha cercato d' introdurre in Francia la filosofia scozzese, riguarda la veracità di tutti i nostri mezzi di conoscere diversi dalla coscienza, come indipendente dalla coscienza stessa; ed egli non vuole che si attribuisca alla coscienza alcuna prerogativa su gli altri mezzi di conoscere. Egli scrive: « Perchè Cartesio è sicuro *che egli pensa*! Ciò è perchè gli è impossibile di dubitarne, o, in altri termini, perchè la realtà de' suoi pensieri gli sembra evidente per sè stessa. Se la risposta è buona, tutto ciò che è evidente è ugualmente certo; tutte le evidenze di fatto, e tutte le evidenze di ragione hanno la stessa autorità dell' evidenza particolare de' fatti attestati dalla coscienza: è sufficiente, per credere legittimamente, di esser forzato a credere. Ora, il toccare non mi persuade forse invincibilmente, che vi è qualche cosa che mi resiste e che è estesa? La preroga-

tiva attribuita alla coscienza sarebbe forse fondata sulla supposizione, che la sua testimonianza non è stata mai rivocata in dubbio? Ma la libertà non si fa sentire che alla coscienza, e qual cosa non si è detto contro la libertà umana? (1). »

Un errore importante si trova tanto nel raziocinio dei cartesiani, che in quello degli avversarii di Cartesio da me or ora citati. Tutti hanno falsamente supposto, che la veracità della coscienza possa stare senza la veracità degli altri nostri mezzi di conoscere. Questi filosofi s'ingannano, non vedendo che non si possono riguardare come illusori tutti gli altri nostri mezzi di conoscere, ammettendo come verace il mezzo della coscienza. Il padre Buffier inoltre ed i filosofi scozzesi, che l'hanno in ciò seguito, s'ingannano nel non vedere che non può isolarsi la veracità degli altri nostri mezzi di conoscere dalla testimonianza della coscienza, a cui solamente appartiene l'assicurarci dell'esistenza e della natura particolare di ciascuno dei nostri mezzi di conoscere.

Per restringerci all'esame del mezzo della memoria, io adduco, per provare la mia tesi, i seguenti argomenti, che mi sembrano incontrastabili. La testimonianza della coscienza è verace: ma la coscienza mi attesta l'esistenza della memoria in me: io ho dunque la memoria. La memoria è la percezione delle mortificazioni passate del mio essere; cioè del *me* esistente in istati passati. Ora, questa memoria esiste in *me* per l'antecedente raziocinio: io dunque percepisco il *me* in istati passati: se la testimonianza della memoria fosse illusoria, non percepirei il *me* in istati passati: ma se ciò fosse, io non sarei dotato di memoria, il che è contrario all'illazione del primo argomento.

Da ciò si vede, che non può ammettersi l'esistenza della

(1) Critica di Cartesio ne' frammenti di Royer-Collard t. 1. delle opere di Reid, tradotte in francese da Jouffroy.

memoria e negarsi insieme la veracità di essa; poichè negando la realtà dell'oggetto della memoria, è negare che la memoria sia la percezione di cose passate, è far consistere la memoria nel concetto di cose inesistenti, è un distrugger la memoria; poichè questa non è memoria, se non è la percezione di cose passate.

Se la testimonianza della coscienza è verace; fa d'uopo ammettere tutto ciò che la stessa ci rivela; essa ci rivela in noi l'esistenza di tre facoltà distinte, una delle quali consiste nel percepire le cose attualmente esistenti; l'altra nel percepire le cose che sono state e non sono; e la terza nel concepire le cose che non sono state nè sono attualmente. Ora, se ciò che la memoria percepisce non avesse avuto esistenza, la memoria non si distinguerebbe dalla semplice immaginazione che concepisce ciò che non è stato, nè è attualmente; essa non sarebbe quale la coscienza ce la mostra; il che importerebbe che la testimonianza della coscienza sarebbe ancora illusoria. La veracità della coscienza conduce dunque legittimamente a riconoscere la veracità della memoria.

La coscienza è l'ultimo motivo di tutti i nostri giudizii, e perciò anche della memoria; poichè essa percepisce ed attesta l'esistenza di tutti gli altri motivi e della memoria; ma l'esistenza di essa non è percepita ed attestata da alcun altro motivo, se non che dalla stessa coscienza. È falso dunque che la coscienza non ha alcuna prerogativa sugli altri mezzi di conoscere.

Più, l'oggetto della coscienza, che è l'Io attuale, si pone col dubitarne o col negarlo: non accade lo stesso riguardo agli oggetti de' sensi e della memoria.

LEZIONE XXV.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

Ma ci si obbietta contro la veracità della memoria: Non avete voi riconosciuto, che vi sono errori involontarii di memoria, e non ne avete recato l'esempio in quanto riferisce Volfio nel § 210 della psicologia empirica?

Rispondo, che gli errori della memoria nascono dalla limitazione di questa facoltà. L'uomo di cui parla Wolfio, aveva obliato la circostanza della diversa desinenza de' versi di Omero, di Esiodo, e di Pindaro, ed all'idea vaga della poesia di questi autori aveva associato la circostanza della rima, la qual circostanza gli si era resa abituale nei cantici ecclesiatici. Se egli avesse ritenuto a memoria squarci interi de' poeti greci che abbiamo nominato, l'errore non avrebbe avuto luogo nel suo spirito.

La cagione dell'errore è nell'oblio di alcune cose, non è già nella percezione delle cose passate.

Egli è importante di distinguere ciò che può essere l'oggetto della memoria, ed a cui essa può giungere, da ciò che non può essere oggetto della memoria ed al quale essa non può giungere. Il padre Buffier non ha ben distinto queste due cose. Possiamo noi sapere per mezzo della memoria, che la nostra esistenza non è eterna, nè da duemila anni per esempio? Possiamo noi determinare colla memoria il vero principio della nostra esistenza? Noi certamente non siamo autorizzati a dire che ciò di cui non ci ricordiamo non ha avuto esistenza. Solamente abbiamo diritto di dire, che ciò di cui chiaramente ci ricordiamo è stato realmente. Distinguendo queste due specie di quistioni, si decidono tutte le controversie su questa materia, e si conosce la cagione di tutti gli errori della nostra memoria.

Noi non ci ricordiamo affatto del tempo in cui succhiavamo il latte delle mammelle della nostra madre, di quello in cui aprimmo gli occhi alla luce, del tempo cui ignoravamo perfettamente il patrio linguaggio; sarebbe, in conseguenza un errore il credere che non siamo mai stati bambini.

Da ciò segue, che la dottrina della trasmigrazione delle anime, e quella della preesistenza delle anime ai corpi. non può combattersi coll'esperienza, e che generalmente la quistione sul principio dell'esistenza del *me* non è una quistione da risolversi coll'aiuto della memoria.

Io non posso dire: Non mi ricordo di A; A non è dunque stato. Ma posso legittimamente dire: Io mi ricordo di B; B è dunque stato. La memoria, è un testimonio verace per tutto ove giunge. Essa ci attesta chiaramente tanti stati passati del nostro essere, e la nostra identità personale e sostanziale, e ci fa dire incessantemente: *Quell' io che fui in un modo, cra sono in un altro.* In tutto non può ricusarsi la testimonianza della memoria.

In questo fatto psicologico fa d'uopo distinguere tre cose: la coscienza, la memoria, l'oggetto della memoria. La memoria è l'oggetto della coscienza; l'identità sostanziale o personale del *me* è l'oggetto della memoria. La veracità della coscienza suppone la realtà del suo oggetto, cioè l'esistenza della memoria in me: l'esistenza della memoria suppone eziandio la realtà dell'oggetto di essa; cioè la nostra identità personale e sostanziale. Questa identità consiste nell'esistenza continua del *me*, in modo che le mie modificazioni attuali appartengono allo stesso essere unico a cui appartengono le modificazioni che riguardo come passate e come mie. Questa identità consiste nel potere attribuire insieme al *me* il *fu* e l'*è*. Il *fu* e l'*è* non possono attribuirsi insieme alle modificazioni passate, poichè queste furono e non sono; non

può attribuirsi insieme alle modificazioni attuali; poichè queste sono e non furono: esso può attribuirsi solamente al *me*, al mio essere, al soggetto metafisico de' miei pensieri di cui può dirsi che fu in un modo e che ora è in un altro modo.

Locke ha insegnato errori importanti sulla materia, che ci occupa. Egli ha in primo luogo confuso la coscienza colla memoria e coll'oggetto della memoria. Egli ci dice: « Che la coscienza è ciò in cui consiste l'identità personale, o ciò che fa, che un essere ragionevole è sempre lo stesso; e che quanto lungi questa coscienza può estendersi sulle azioni, o sui pensieri già passati, tanto lungi si estende l'identità di questa persona, in modo che ciò che ha la coscienza delle azioni presenti e passate è la persona identica a cui esse appartengono (1). »

Locke confonde qui la coscienza colla memoria, e la memoria, coll'oggetto di essa. L'identità personale non consiste nè nella coscienza, nè nella memoria. Essa è l'oggetto percepito dalla memoria, è il mezzo che ce la manifesta, come la coscienza è il mezzo pel quale ci è manifestata la memoria. Da questa confusione scendono alcune illazioni: che Locke non rigetta.

Una di queste illazioni è: tutte le azioni passate che abbiamo obbliate non ci appartengono più, e questo obblio moltiplica le persone senza moltiplicar le sostanze. Così se io mi dimentico di quanto ho fatto venti anni prima del momento attuale, queste azioni non mi appartengono più, e la mia persona d'oggi non è la stessa di quella che venti anni avanti ha fatto queste azioni, e che ne ha avuto la coscienza; e ciò sebbene l'essere intelligente che l'ha fatto sia numericamente l'istesso. Ma quando ci ricordiamo di essere stati venti anni avanti per esempio, e di aver fatto in quel tempo alcune date azioni, possiamo esser certi di averle fatte? Locke ci risponde, che non

(1) Lib. II, cap XXVII, e § 9 e 10.

possiamo averne una certezza rigorosa. Egli dà all'obblio la forza di moltiplicar le persone, e toglie alla memoria la forza di manifestarci la nostra identità personale. Queste illazioni stravaganti scendendo da principii falsi, cadono con questi principii. La veracità della coscienza mena legittimamente alla veracità della memoria. L'identità personale non è costituita dalla memoria: è reale indipendentemente dalla memoria ed appartiene solamente alla memoria il manifestarcela.

« Una delle conseguenze della dottrina di Locke si è che un uomo può essere, e nello stesso tempo non essere la stessa persona che ha fatto un'azione particolare. Un militare ha ricevuto le staffilate al collegio per aver danneggiato un giardino: ha preso una bandiera al nemico nella sua prima campagna: più tardi è divenuto generale. Allorchè ha preso la bandiera, egli si ricordava dell' avventura del collegio: quando è divenuto generale, si ricordava di aver preso la bandiera, ma non si ricorderà più di aver ricevuto le staffilate alla scuola. Ne' principii di Locke, colui che è stato staffilato alla scuola è lo stesso di colui che ha preso la bandiera; e colui che ha preso la bandiera è lo stesso di colui che è divenuto generale. Ne segue rigorosamente che il generale è lo stesso del giovanetto punito nel collegio. Ma la coscienza del generale non rimontando sino alle staffilate che ha ricevuto, segue dalla dottrina di Locke, che il giovanetto e il generale non potrebbero essere la stessa persona. Il generale è dunque nello stesso tempo, e non è la stessa persona, che ha ricevute le staffilate alla scuola (1). »

(1) Reid, saggio III, cap. IV.

LEZIONE XXVI.

DELLA TESTIMONIANZA DE' SENSI ESTERNI.

Cartesio, come abbiam osservato, non ha veduto che la veracità della coscienza mena alla veracità degli altri nostri mezzi di conoscere. Egli rigettò la testimonianza de' sensi, e rimase sòlo nell' universo; ma egli ritrovò nella veracità della sua coscienza la veracità divina, ed a questo pensiero il mondo materiale, che egli aveva annientato, ricomparve di nuovo. Ma riprendiamo l' argomento che ci occupa da' suoi principii.

È stato un principio generalmente ammesso tra i filosofi che lo spirito umano non può percepire immediatamente gli oggetti esterni, i corpi; che egli non percepisce che le idee de' corpi; che noi, per esempio, non percepiamo immediatamente il solo reale che esiste fuori di noi, ed indipendentemente da noi; ma che percepiamo solamente l' idea del solo reale.

Ma che cosa è mai questa idea? Genovesi ci risponde: « Philosophi vocant ideam *id quod fit menti præsens, dum percipit aut cogitat, quodque sempre rei a mente distinctae et quidem aut existentis, aut possibilis imago quaedam est.* Nimirum quum mens nostra res extra se positas in se ipsa cognoscant, in quam res ipsæ penetrare nequeunt in earum formis, imaginibus, speciebus, videat necesse est (1). »

Cartesio ammise questo principio: egli approvò, che non è l' oggetto esterno ciò che è percepito, ma solamente la sua specie o immagine nello spirito. Questa immagine,

(1) Logica critica, lib II, cap. I.

che i peripatetici chiamavano specie, Cartesio la chiama *idea*.

È un primo principio che sembra ugualmente ammesso da' dotti e dagli ignoranti, che ciò che è realmente percepito empiricamente, o come esistente, esiste, e che percepir così ciò che non esiste, è impossibile. In questo punto i filosofi ed il volgo si accordano; ma essi si dividono; poichè il volgo dice: Io percepisco l' oggetto esterno, e questo oggetto esiste perchè io lo percepisco; il filosofo dice: Io non percepisco l' oggetto esterno, ma la sua idea la quale è l' immagine dell' oggetto.

Da questo principio, che noi non percepiamo immediatamente gli oggetti esterni, ma le loro idee, doveva Cartesio dedurre potersi dubitare dell' esistenza di questi oggetti; poichè la coscienza ci rende sicuri di ciò che percepisce, ma non già di ciò che non percepisce: io son sicuro dell' esistenza delle idee degli oggetti esterni, perchè percepisco immediatamente queste idee; ma come si formano esse? che cosa rappresentano? io nol so colla stessa certezza; e per conseguenza sono obbligato a cercare argomenti che mi autorizzano a concludere l'esistenza degli oggetti dall' esistenza delle loro idee.

« Sembra strano, che dopo essersi Cartesio con tanta pena affaticato a scuotere tutti i pregiudizii dell'educazione, rigettando lungi da lui tutte le sue opinioni, e dubitando di tutto, finchè giugnesse ad una evidenza che forzasse il suo assenso, non abbia curato di mettere in quistione questa opinione dell' antica filosofia, cioè che noi non percepiamo immediatamente gli oggetti, ma che li percepiamo per mezzo delle loro idee (1). »

Locke adottò lo stesso principio dell' antica filosofia. Egli scrive così: « È evidente che lo spirito non conosce le cose immediatamente, ma solamente per mezzo delle idee che ne ha; e per conseguenza la nostra conoscenza

(1) Reid, Saggio II, cap. VIII.

non è reale che sintanto che avvi qualche conformità fra le nostre idee e la realtà delle cose. Ma qual sarà qui il nostro *criterium*? Come lo spirito, che niun' altra cosa percepisce, se non che le sue proprie idee, conoscerà che esse convengono colle cose stesse? (1). »

Locke cercò di addurre varie prove per l'esistenza dei corpi, delle quali egli stesso conobbe la debolezza, e che saranno da noi in appresso esaminate.

Secondo la scuola leibniziana lo spirito non può esser modificato da alcun oggetto esterno. Le sensazioni nascono tutte dal fondo dello spirito stesso; esse sono modificazioni attive e rappresentative de' diversi stati dell'universo. Ma come, in questo sistema, siamo noi certi che esiste qualche cosa oltre noi stessi? che esiste l'universo? Wolfio scrive: « *Corpora possibilia sunt, et actu existere possunt. Quamobrem cum Deus res finitas creaverit manifestandæ gloriæ suæ causa, consequenter ut perfectionem suam absolute summam adeoque etiam potentiam manifestaret, eademque intenderit tamquam finem ultimum, agat vero fini suo convenienter; quin præter animas in quibus mundus idealiter existit, produxerit quoque corpora ex quibus mundus adspectabilis constat, dubitari nequit... Quoniam in anima ideo huius universi seu mundi adspectabilis existit, quæ easdem prorsus mutationes subit, quas mundus adspectabilis subit; anima sib eodem prorsus quo nunc modo repraesentaret hoc universum, etiamsi mundus actu non existeret. — Redit adeo res tota ad liberam Dei voluntatem utrum voluerit animas solas existere, an vera etiam corporum existentiam decreverit. Quid vero voluntati divinæ conveniens sit non aliunde quam ex notione sapientiæ deduci potest, quemadmodum a nobis factum* (2). »

(1) Lib. IV, cap. IV, § 3.
(2) *Teolog.* nat. par. 2, sez. 2, cap. 3, § 644 e 645.

Il Padre Buffier, il quale, come abbiam detto nella antecedente lezione, invocò, oltre il senso intimo, il senso comune per fondamento delle verità primitive, ricorre a questo senso comune, per avere la certezza dell'esistenza de' corpi. Egli osserva in primo luogo, che i caratteri delle verità primitive sono tre. Il primo si è, che esse non possono esser provate per altre verità che sieno più chiare e più corte. Il secondo si è, di essere universalmente ricevute dagli uomini in tutti i tempi ed in tutti i luoghi; e che coloro i quali nel genere umano attaccano queste prime verità si trovano essere uno contro cento o ancora contro mille. Il terzo carattere si è che esse sono sì fortemente impresse in noi, che vi conformiamo la nostra condotta, malgrado le cavillazioni di coloro che immaginano opinioni contrarie; e che costoro eziandio operano in conformità non delle loro opinioni immaginate, ma di queste prime verità universalmente ricevute. Il filosofo citato applica questi tre caratteri alla esistenza de' corpi; egli scrive: « Se un uomo intraprende di porre in dubbio che noi siam certi dell'esistenza de' corpi, per qual proposizione, di cui io sia più certo, può egli provarmi qualche cosa o a favore o contro questa verità? Dirà egli forse, da una parte, che Dio me ne ha dato l'idea, e che se questa idea non fosse vera, Iddio m'ingannerebbe. Questo ragionamento contiene tre o quattro proposizioni, ciascuna delle quali sicuramente non è nè più chiara nè più immediata al mio spirito di questa verità: *Vi sono i corpi*; al contrario san Paolo, il quale sapeva molto meglio de' nostri filosofi le vere prove dell' esistenza di Dio, ci dice, *che questo essere invisibile si conosce per mezzo delle cose visibili*; le cose visibili ci son dunque note prima di un Dio invisibile; ora, le cose visibili sono corpi: la coscienza dunque che noi abbiamo de' corpi, è presente al nostro spirito prima della conoscenza di Dio. È vero che certi filosofi si attaccano ad una prova dell' esistenza di Dio, in

quale non suppone oggetti visibili. Io ho, dicono, la idea di Dio; Dio dunque esiste; ma a chi faranno credere che questa proposizione: *Io ho naturalmente l'idea di Dio*; o quest'altra: *Io ho naturalmente l'idea di Dio, Dio esiste*; a chi, io dico, faranno essi credere, che l'una o l'altra di queste due proposizioni sia più chiara e più certa, più immediata al mio spirito di questa: *Vi sono corpi od esseri estesi in lunghezza, larghezza e profondità?*

Da un'altra parte, qual proposizione si può immaginare per combattere questa proposizione: *vi sono corpi,* che sia più certa e più chiara? sarà forse questa: *Noi non siamo evidentemente certi che del sentimento intimo della nostra percezione?* Abbiam veduto che questa proposizione condurrebbe al fanatismo; poichè ammettendola in tutta la sua estensione, ciascuno di noi potrebbe ragionevolmente dubitare se egli non è l'essere unico. Sarà forse quest'altra proposizione: *Io potrei assolutamente sperimentare tutto ciò che sperimento senza che vi fossero corpi?* È sicuro che questa proposizione non è nè più certa nè più chiara: perchè io non ho nè chiarezza nè certezza di ciò che potrei o non potrei sperimentare in una disposizione di cose tutta contraria a quella, che sperimento attualmente. Questa pretesa possibilità che mi figuro, non è dunque un sentimento naturale; ma il pensiero di certi spiriti speculativi che spingono la loro speculazione al di là dei limiti (1).

Il padre Buffier applica pure all' esistenza de' corpi gli altri due caratteri delle prime verità, cioè che l'esistenza de'corpi è stata universalmente ammessa da tutti gli uomini in tutti i luoghi ed in tutti i tempi, e che coloro che l'hanno negato non sono nemmeno uno contro mille. Di più, che tutti gli uomini operano come se i corpi fossero esistenti, non esclusi coloro, che credono il contrario e ne dubitano.

(1) Op. cit., 1. part., cap. VII.

LEZIONE XXVI.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

Ma è poi vero che l'esistenza de' corpi non sia poggiata sulla testimonianza della coscienza? È poi vero in primo luogo, che non percepiamo immediatamente gli oggetti esterni a noi, ma le loro immagini?

Domando: queste pretese immagini chiamate *idee*, sono esse in noi o fuor di noi? Se sono fuor di noi e se sono immediatamente da noi percepite, come se ne conviene, noi dunque abbiamo la percezione immediata di cose esterne a noi; ed in tal caso queste pretese immagini non servono per alcuna cosa; poichè sono state inventate, perchè si è creduto impossibile che lo spirito possa percepire immediatamente ciò che non è in lui. Se poi queste pretese immagini si pongono dentro di noi, nel nostro spirito, e si riguardano, in conseguenza, come sue modificazioni, in tal caso non potremmo affatto percepire *un fuor di noi*; non percepiremo che noi stessi solamente; il che è contrario alla testimonianza della nostra coscienza, la quale ci assicura che abbiamo la percezione di tante cose fuor di noi. Coloro i quali dicono che gli oggetti immediati delle nostre percezioni sono le sole nostre idee, e che pongono queste idee nel nostro spirito, debbono convenire che in questa ipotesi non percepiamo altra cosa che noi medesimi; ma la coscienza non ci attesta forse in una maniera luminosa, che noi percepiamo cose esterne a noi? Si dirà, che le nostre idee essendo le immagini o le rappresentazioni degli oggetti esterni, ci fanno percepir questi, come la veduta del ritratto di un uomo ci desta l'idea di questo uomo; questo sotterfugio è vano: noi non possiamo riguardare una cosa come la rappresentazione di un'altra, o come simile ad un'altra, se non conosciamo

ugualmente la cosa che rappresenta e la cosa rappresentata. Così il ritratto di un uomo non si conosce come la dipintura di questo uomo, se non nel caso in cui l'uomo di cui parliamo ci è noto. Ora, nell'ipotesi che combattiamo, noi non conosciamo affatto i corpi in se stessi; la percezione delle nostre idee non può dunque farcele conoscere.

Inoltre, quando il ritratto di un uomo ci dà l'idea di questo uomo, noi abbiamo in tal caso due percezioni, una del ritratto ed un'altra dell'uomo particolare a cui il ritratto si riferisce; noi dovremmo, in conseguenza, avere due percezioni, una, per esempio, dell'idea del nostro corpo, ed un'altra del nostro corpo; ma noi non percepiamo che una sola cosa, perciò percepiamo immediatamente il nostro corpo, e non già la idea di esso.

Nè si dica, che la ragione per la quale noi percepiamo *un di fuori* si è, che essendo le nostre idee sensibili indipendenti dalla nostra volontà, noi le crediamo effetti di cose diverse da noi medesimi; poichè il nostro essere non ci si presenta come una cosa dipendente dalla nostra volontà; e potremmo supporre che noi siam tali per natura da essere affetti da varie sensazioni, le quali derivano necessariamente dal nostro essere stesso.

Ma vi è di più: allorchè lo spirito dall'esistenza di un effetto deduce quella di una causa, egli ha due idee distinte, quella dell'effetto e quella della causa; noi dunque dovremmo, per esempio, in questo caso percepir due lune, una interna a noi, e l'altra esterna a noi medesimi; il che è contrario alla testimonianza della coscienza.

Da tutto quanto ho detto ne seguono due verità: la prima si è che noi non percepiamo gli oggetti esterni per mezzo delle loro immagini, che si dicono idee, ma per sè stessi: la seconda si è che questi oggetti sono esistenti, poichè, secondo gli avversarj stessi, tutto ciò che lo spirito percepisce immediatamente esistente, esiste.

La testimonianza della coscienza è verace, ora essa ci

assicura dell'esistenza in noi delle percezioni di cose esistenti, esterne a noi; queste percezioni sono dunque realmente in noi; ma se i corpi non esistessero, non vi sarebbero in noi percezioni di cose esistenti esterne a noi; i corpi dunque esistono, e la veracità della coscienza conduce ad ammettere la veracità della testimonianza de' nostri sensi esterni.

Gli oggetti esterni, cioè i corpi, non sono solamente causa delle nostre sensazioni, ma sono eziandio l'oggetto che noi percepiamo colle sensazioni. Le nostre sensazioni sono modificazioni passive; esse suppongono perciò l'azione di una causa esterna sul nostro spirito. Le nostre sensazioni sono eziandio percezioni immediate *di un di fuori*; i corpi dunque nell'atto che modificano il nostro spirito, si mostrano a lui, ed essi non possono modificarlo senza mostrarsi. Quando il raziocinio mi conduce alla conoscenza di Dio, Dio è un oggetto percepito e pensato da me, ma non è la causa efficiente di questo raziocinio che a me lo dimostra. L'identità della causa della sensazione coll'oggetto della medesima è ciò che costituisce la sensazione, e non un'altra modificazione dello spirito. La sensazione si offre alla coscienza come distinta dall'oggetto sentito e dal soggetto che sente, e come legata essenzialmente a tutti e due: essa si mostra come un effetto dello stesso oggetto sentito. Non potendosi rifiutare la testimonianza della coscienza, non può negarsi l'oggettività della sensazione, e perciò l'esistenza dei corpi. Se io ho il concetto di un corpo che non è presente a' miei sensi, il mio concetto si riferisce a questo corpo come oggetto solamente concepito, ma non come causa del concetto; la mancanza di questa doppia relazione di tal concetto allo stesso oggetto distingue questo atto d'immaginazione da una percezione sensibile, poichè questa si riferisce ad uno stesso oggetto con una doppia relazione e come causa di essa, e come oggetto percepito. Se i filosofi avessero fatte queste osservazioni sul fatto primitivo

della coscienza, l'idealismo non sarebbe comparso, nè si sarebbe riguardato come un'ipotesi, che con difficoltà può confutarsi.

Leibnizio ha riguardato la sensazione come derivante dalla natura del *me*; questa dottrina è falsa, poichè la coscienza ci mostra la sensazione come una modificazione passiva, che ci viene dal di fuori, non già che ci viene da noi stessi. La sensazione si mostra inoltre come la percezione dell'oggetto sentito, che la fa nascere in noi. Le nostre sensazioni si mostrano come le percezioni di oggetti composti, esse sono dunque tali, e provano la realtà de' corpi.

Ma gli avversari ci oppongono il fatto de' sogni. Nei sogni, essi dicono, noi riguardiamo come esistenti le cose che non sono; or chi ci assicura che la nostra vita non sia un lungo sogno?

Il padre Buffier risponde così a questa obbiezione: « Nel sogno e nel delirio non si sperimentano forse presso a poco le stesse impressioni che noi ordinariamente sperimentiamo per mezzo de' corpi? Forse sono esse presso a poco le stesse; ma molto più certamente esse non sono le stesse, e se alcuno, durante la veglia, non si trovasse affetto in modo diverso da quello in cui è affetto nel sogno, egli non meriterebbe che si ragionasse con lui; non più che se egli fosse attualmente nel delirio e nel sogno. Oltre di che in questi due stati, se si risentono impressioni che si approssimano a quelle che fanno ordinariamente i corpi su di noi, ciò è perchè si sono precedentemente ricevute impressioni dagli stessi corpi, le quali allora si rinnovano per l'agitazione degli spiriti. Questi due stati suppongono dunque necessariamente i corpi, ed essi ne mostrano l'esistenza, ben lungi di mostrare *che io potrei sperimentare tutto ciò che sperimento, senza che vi fossero corpi.* Perchè se non vi fossero corpi, che cosa sperimenterei, e che cosa potrei io sperimentare? Io non ne so nulla, e nulla ne posso sapere, non avendone affatto

l'esperienza; ora, non potendo indipendentemente da essa penetrare nella natura degli spiriti, coloro che crederebbero penetrare più innanzi, non penetrerebbero che nelle chimere (1). »

Ma distruggiamo più positivamente la proposta obbiezione. La verità o la falsità non risiede che nei nostri giudizi. Finchè l'essere intelligente non dice, *è* o *non è*, non vi è per lui nè verità, nè errore. Il remo immerso nell'acqua mi apparisce rotto: limitandomi alla sola apparenza non vi è errore per me; ma se giudico che il remo è tale in sè stesso quale mi apparisce, allora io erro. È questa la prima osservazione che faccio su questa materia. La seconda analoga si è, che non vi è alcuna falsità anche nella veglia ne' concetti delle cose inesistenti, cioè che non sono state, nè sono attualmente. E ciò per la stessa ragione, cioè perchè la verità o la falsità risiede solamente ne' nostri giudizi.

La terza si è, che lo spirito è attivo ne' giudizi; e che perciò quando egli erra o conosce il vero, si deve supporre nel pieno esercizio della sua attività.

La quarta si è, che nei sogni sembra sospeso l'esercizio dell'attività intellettuale; come ampiamente spiegheremo nella psicologia.

Da queste osservazioni segue, che lo spirito ne' sogni può considerarsi affetto da sole apparenze, sulle quali non pronuncia alcun giudizio; e perciò non vi è per lui in tale stato nè errore nè verità. Vi sono in lui o concetti di cose affatto inesistenti, o concetti di cose passate, ma disgiunti da qualunque giudizio. Lo spirito non giudicando ne' sogni, non afferma la realtà attuale degli oggetti de' suoi fantasmi. L'obbiezione dunque che gl'idealisti adducono contro l'esistenza de' corpi, tirata da' sogni, è di niun valore.

Vi è inoltre una differenza essenziale fra lo stato di

(1) *Loc. cit.*

sogno e quello della veglia. Tutto quello che percepiamo nella veglia costituisce una serie continuata. Se io formo un' opera di scienza o di arte, mi ricordo dove l' hò precedentemente lasciata, e ve la trovo appunto quale l' ho lasciata. Se eseguisco un viaggio, mi ricordo dove mi son fermato dormendo, e mi rinvengo svegliandomi precisamente nello stesso luogo. Così la veglia si distingue da' sogni non solamente perchè nella veglia siamo in pieno possesso della nostra attività; ma eziandio per quella continuità di azioni e di avvenimenti che durante la veglia si seguono e si legano in modo che la storia della nostra vita forma una narrazione non interrotta di fatti legati l' un con l' altro.

Riguardo all' obbiezione che gl' idealisti tirano dagli errori de' sensi, si devè osservare che non vi è alcun motivo de' nostri giudizii, che, per la limitazione del nostro spirito, non possa somministrare occasioni di errare. Ma sarebbe una sana logica quella che ragionerebbe a questo modo: gli uomini fanno alcuni giudizii falsi, dunque giudicano sempre falsamente? Non sarebbe ciò dedurre una conclusione che le premesse non contengono? ma sulle cagioni de' nostri errori parleremo ampiamente a suo luogo.

LEZIONE XXVIII.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

Io ho trovato la veracità e l' oggettività delle nostre sensazioni nella veracità della coscienza. I filosofi di cui ho parlato, non hanno battuto la stessa strada; alcuni si son diretti a Dio, come han fatto Cartesio e Wolfio: il primo avendo dedotto l' esistenza de' corpi dalla veracità divina; il secondo dal fine che ebbe Dio nella creazione; altri, come il padre Buffier, ed i filosofi della scuola di

Scozia adducono il senso comune. Riguardo alla prova cartesiana abbiamo già fatto alcune osservazioni. Che cosa diremo dell'argomento Wolfiano! Non si potrebbero addurre contro questo argomento due massime comuni, che dicono quasi lo stesso, cioè: *Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora; la sapienza sceglie sempre i mezzi più semplici*? Se i corpi sono inutili allo spirito umano, a quale oggetto crearli? La sapienza di Dio si manifesterebbe meglio facendo cose inutili? L'adesione di Wolfio alla dottrina di Leibnizio è stata tale, che egli ha insegnato non esser l'idealismo contrario alla morale. Ma l'esistenza degli altri uomini simili a noi non diviene forse incerta nell'ipotesi dell'idealismo? E l'esistenza de'nostri doveri verso i nostri simili non suppone forse l'esistenza di questi? Il padre Buffier riguarda con ragione l'esistenza di corpi con una verità primitiva, e tale è essa: poichè è contenuta nel fatto primitivo della coscienza, il quale consiste *nella percezione del* me *sensitivo di un fuor di me*. Ma il padre Buffier non la riguarda come primitiva per tal motivo, ma come fondata sul senso comune degli uomini; ora, non commette egli una petizion di principio allorchè s'impegna di far vedere, che a favor di questa verità concorrono questi due caratteri del senso comune, cioè il consenso universale degli uomini di tutti i luoghi e di tutti i tempi, ed il vedere che tutti gli uomini operano nella supposizione dell'esistenza de' corpi? Con ciò si suppone già l'esistenza degli altri uomini; ma dubitando dell'esistenza de' corpi si può dubitare eziandio dell'esistenza degli altri uomini, e non si può in conseguenza esser certo del loro consenso nell'esistenza dei corpi.

Royer-Collard non dà alcuna prerogativa alla coscienza sugli altri nostri mezzi di conoscere; il padre Buffier nondimeno era stato di un altro avviso; « Fa d'uopo confessare (egli dice) che fra il genere delle prime verità tirate dal sentimento intimo, e qualunque altro genere di prime verità si trova una differenza; cioè che a riguardo

del primo non si può immaginare che esso sia suscettibile di alcuna ombra di dubbio, e che a riguardo delle altre si può allegare che esse non hanno un' evidenza del genere supremo di evidenza. Ma bisogna ricordarsi che queste altre verità primitive, che non sono del primo genere, non cadono che sopra di oggetti fuori di noi medesimi: di modo che per negare quello del primo genere bisognerebbe essere fuori di sè; e per negare le altre non bisogna che essere fuori della ragione. Così, per togliere ogni equivoco, se alcuni si ostinassero a dare il nome di certezza evidente soltanto al primo genere di verità, che è il sentimento intimo della nostra propria percezione, e non dare alle altre che il nome di *verisimiglianza nel supremo grado*, ciò non sarebbe che una quistione di nome, di cui non m' imbarazzerei affatto; perchè bisognerebbe convenire con me, che queste specie di *verosimiglianza nel supremo grado* sono nel genere umano quel che si appella *certezze evidenti*; e che per dubitarne seriamente nell' uso della vita bisogna rinunciare al senso comune (1). »

Non mi sembra che l' illustre autore da me citato abbia posto una precisione rigorosa in quanto ha detto. Egli ha conosciuto che vi ha una differenza fra le verità che sono immediate alla coscienza, e le altre: ma non ne ha ben determinato la differenza. L'esser fuor della ragione mi sembra lo stesso che esser fuori di sè stesso. La differenza di cui parliamo consiste in tre punti; 1.° La esistenza di tutti i nostri mezzi di conoscere è attestata da sè stesso, e non si può risalire al di là del senso intimo; 2.° Un uomo che negasse l'esistenza del soggetto pensante o del pensiero, porrebbe con questa negazione stessa ciò che egli nega; ma negando l'esistenza degli oggetti degli altri mezzi di conoscere, non si pongono con questa negazione questi oggetti; 3.° Gli oggetti del senso

(1) Op. cit., cap. V.

intimo sono reali sempre e quali ci appariscono; le mie conoscenze, i miei voleri, sono reali in me, e quali li percepisco; sebbene non conosco come essi si producono in me; ma i corpi non sono sempre almeno, quali si manifestano a' nostri sensi. Un bastone intero, per cagion di esempio, sembra rotto nell'acqua; una torre quadrata in lontananza sembra rotonda. Si dirà: se la cosa è così come certamente lo è, segue che la testimonianza dei sensi è fallace. L'illazione, io rispondo, che si deduce non è legittima. I corpi si percepiscono per mezzo della loro azione sui nostri sensi. Ora supponendo che il corpo dimori lo stesso, ma che varii il modo della sua azione sugli organi sensori o che varii lo stato dei nostri organi, l' effetto prodotto nel nostro corpo, ed in seguito nell'anima, in cui questo effetto è sensazione, è diverso. Lo spirito concepisce i corpi in quanto essi fanno impressione su di lui, e nel modo come egli è da essi impressionato.

Le ragioni di Locke, per provare l'esistenza dei corpi si riducono a quattro. La prima si è: che noi non possiamo avere sensazioni o idee sensibili, se non che per mezzo de' sensi; così i ciechi nati non hanno idee de' colori, nè i sordi de' suoni. L'idealismo risponde a questo argomento, che esso non nega l' esistenza ideale del nostro corpo, nè la scambievole dipendenza de' fenomeni: esso non nega che per sentire un corpo solido e freddo è necessario sentire un organo, per esempio la mano in contatto con un altro corpo; ciò è lo stesso che porre una relazione di congiunzione fra l' idea della mano in contatto con un corpo freddo, e l'idea del corpo freddo distinto dalla mano: l'idealismo ammette questa successione costante di idee; egli ammette perciò una relazione fra la sensazione della luce e le idee visibili dei corpi, come ne ammette una fra il sentimento dell'apertura degli occhi e la sensazione della luce, fra il sentimento di un corpo in contatto colla lingua ed i sapori. La seconda ragione si è, che i

fantasmi si distinguono chiaramente dalle sensazioni: avvi una gran differenza, dice egli, fra le idee che in me s' introducono per forza, e quelle che sono conservate nella mia memoria, su le quali ho il potere di disporre e di lasciarle secondo mi aggrada. Bisogna, in conseguenza, che vi sia qualche causa esteriore, di cui io non possa superare l'efficacia, che produca queste idee nel mio spirito, sia che io le voglia, sia che non le voglia.

Ma l' idealismo ammette una causa delle nostre sensazioni indipendente dalla nostra volontà: esso insegna che questa causa non sono i corpi; ma è la forza che costituisce il nostro essere, oppure Dio.

La terza ragione si è, perchè il piacere ed il dolore che vanno uniti ad una attuale sensazione, non accompagnano il ritorno di queste idee, allorchè gli oggetti sono assenti. Ma l'idealismo può rispondere, che ciò dipende dalla maggior vivacità delle sensazioni relativamente ai fantasmi, e dal giudizio che gli oggetti de' fantasmi non sono attualmente esistenti; esso può soggiungere, che quando i fantasmi sembrano esser soli, come avviene alcune volte ne' sogni, sono piacevoli notabilmente, o dolorosi.

La quarta ed ultima ragione di Locke si è, che i nostri sensi rendono l' uno all' altro testimonianza dell' esistenza delle cose esterne. L' idealismo elude questa ragione colla supposta dipendenza de' fenomeni; esso ammette che i fenomeni di un senso sono in congiunzione co' fenomeni di un altro *senso*; che, per cagion di esempio vi ha *relazione* costante fra i fenomeni della vista e quelli del tatto, fra i fenomeni dell' udito e quelli del tatto ec. Il vedere per cagion di esempio, cogli occhi la mia mano sopra un tavolino, va unito colla sensazione di solidità e con altre sensazioni relative al tatto: fra la distanza tangibile, ed un certo suono vi ha una relazione.

Locke sembra avere inteso, che queste sue ragioni a favore dell' esistenza de' corpi non sono affatto decisive; poichè

egli scrive così: la certezza delle cose in natura, essendo una volta fondata sulla testimonianza de' nostri sensi, essa non solo è tanto perfetta quanto la nostra natura lo permette, ma è altresì tale quale la nostra condizione lo richiede. Poichè non essendo le nostre facoltà proporzionate all'intera estensione degli esseri, nè ad alcuna cognizione delle cose *chiara, perfetta, assoluta, ed esente da ogni dubbio e da ogni incertezza,* ma alla conservazione delle nostre persone, in cui essi si trovano quali debbono essere per l'uso di questa vita; sotto questo rapporto esse ci servono molto bene, dandoci soltanto a conoscere in modo certo le cose convenienti o contrarie alla nostra natura (1). »

Le scuole dunque di Cartesio, di Leibnizio, di Locke, o ci danno dei principii che la conducono all'idealismo, o ci lasciano incerti sull'esistenza de' corpi con prove insufficienti ad assicurarcene.

Ma che cosa diremo della scuola di Scozia? La filosofia scozzese cercò di porre un argine al torrente dello scetticismo e dell'idealismo, insegnati da Hume e da Berckeley: per tale oggetto Reid ebbe ricorso al senso comune, che aveva invocato prima di lui il padre Buffier: ma egli, sviluppando questa dottrina, pose tali principii che ricevuti da Kant, questo filosofo ne dedusse la ignoranza assoluta di tutte le cose. Per limitarci, in questo momento, alla percezione degli oggetti sensibili, Reid distingue la sensazione dalla percezione: egli insegna che la sensazione si limita a modificar l'anima, senza manifestarle alcun oggetto; che la sensazione è seguita dalla percezione, ma non seguita necessariamente; in modo che lo spirito potrebbe essere affetto da sole sensazioni, senza percepire alcun oggetto esterno. Insegna inoltre che la sensazione è preceduta dall'impressione degli oggetti esterni sui nostri sensi e sul cervello, ma non preceduta necessariamente; in modo che la sensazione potrebbe an-

(1) Op. cit., lib. IV. cap. XI, § 8.

cora aver esistenza senza questa impressione precedente; egli non scorge nella percezione degli oggetti sensibili, che fatti in congiunzione, ma non in connessione. L'impressione degli oggetti sul nostro corpo è seguita dalla sensazione nell'anima; la sensazione è seguíta dalla percezione.

Il filosofo citato insegna, che noi percepiamo gli oggetti esterni immediatamente, non già per mezzo delle loro idee: egli insegna inoltre, che la natura della percezione si è di essere unita essenzialmente all'oggetto percepito; vale a dire che è una contraddizione reale il porre una percezione senza la realtà dell'oggetto percepito; poichè percepire e non percepir qualche cosa, è, secondo Reid, una contraddizione nei termini. Questa è la dottrina di Reid, sulla percezione de' corpi. Questo filosofo ha il merito di avere confutato con argomenti invincibili l'ipotesi filosofica delle idee. Ma il primo che ha rigettato le idee come un mezzo tra lo spirito e gli oggetti è stato Antonio Arnaldo nel libro *delle vere e delle false idee*, da lui scritte contro il padre Malebranche nel 1683.

Io convengo con Reid, che noi percepiamo immediatamente gli oggetti esterni, e che non abbiamo bisogno, per percepirli, delle loro immagini od idee. Ma nego che la sensazione sia una modificazione distinta dalla percezione, e nego ugualmente che la sensazione possa aver esistenza nel nostro spirito senza l'azione dell'oggetto su di esso. Questa modificazione che sta in mezzo fra l'impressione dell'oggetto sugli organi e la percezione io non la vedo affatto: essa mi sfugge, e la mia coscienza non la trova. La sensazione sola io trovo, ed essa è la percezione dell'oggetto esterno.

Reid conviene, che percepire e non percepire qualche cosa è una contraddizione: ma non è ancora una contraddizione sentire e non sentire qualche cosa? la sensazione è sentire, e vi può forse essere un sentire, senza che si senta qualche cosa? La sensazione si riferisce dun-

que di sua natura all' oggetto sentire, e la scuola di Scozia s' inganna negandolo.

La sensazione inoltre si offre alla coscienza come una modificazione passiva; essa suppone dunque necessariamente l' impressione dell' oggetto sullo spirito, dico sullo spirito poichè non basta l' impressione sugli organi sensorii.

La sensazione si offre alla coscienza come distinta dal soggetto che sente, dall' oggetto sentito, e come legata a tutti e due. Essa si presenta con una doppia relazione all' oggetto esterno; cioè colla relazione comune ad ogni pensiero, il quale si riferisce essenzialmente ad un oggetto; ogni desiderio, per esempio, si riferisce all' oggetto desiderato, ogni volere all' oggetto voluto, ec., e con una relazione propria, la quale consiste nell' essere l' oggetto sentito causa della stessa sensazione. In generale ciò che distingue la percezione intuitiva empirica dalla percezione razionale o intellettuale, si è che l' oggetto percepito dalla prima è causa ancora della percezione: esso si mostra ed apparisce allo spirito. *Questa identità dell' oggetto sentito colla causa della sensazione stabilisce nel nostro spirito la persuasione dell' oggetto sentito.*

Nell' esperienza interna l' oggetto è lo stesso soggetto della coscienza, poichè l' *io* è insieme l' oggetto ed il soggetto della coscienza; ma nell' esperienza esterna il soggetto della esperienza non è lo stesso oggetto.

I filosofi non hanno sviluppato quanto conveniva il fatto primitivo della coscienza; se l' avessero fatto, forse non sarebbero nati l' idealismo e lo scetticismo.

LEZIONE XXIX.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

Lasceremo noi, in questa materia, l' esposizione e l' esame della dottrina di Condillac? Conviene parlarne il

più brevemente che ci sia possibile. Questo filosofo non abbandonò il principio dell'antica filosofia, cioè che noi non percepiamo i corpi per sè stessi, ma per le idee che sono in noi. Egli intanto vide la difficoltà che nasceva da questa dottrina, e cercò di risolverla. Se le idee, ha egli detto, sono in noi, e se non percepiamo altra cosa se non che le nostre idee, ne segue che noi non percepiamo altra cosa, che noi stessi; come dunque ha luogo nel nostro spirito la percezione di *un fuor di noi*, e che cosa sono per noi questi oggetti esterni, che chiamiamo corpi?

È questo il famoso problema di d'Alembert, alla cui soluzione è destinato il trattato delle sensazioni di Condillac, e sul quale si versano i primi capitoli della ideologia del conte Destrutt-Tracy.

Questi ideologi hanno ragionato a questo modo: Noi non abbiamo che sensazioni: le sensazioni sono nostre modificazioni, e non possono farci conoscere che il solo nostro essere; noi dunque non percepiamo che noi soli, e non possiamo uscir fuori di noi; intanto crediamo di percepire *un fuor di noi*; come avviene ad un tal portentoso fenomeno? come l'anima passa da sè stessa al di fuori? Che cosa è mai questo mondo esterno, che noi crediamo di percepire? Se non abbiamo che sensazioni, dice Condillac, non vediamo un di fuori, se non perchè rapportiamo al di fuori di noi le sensazioni, che sono in noi; ma qual cosa ci obbliga di gettare fuori di noi le nostre interne sensazioni? Se non abbiamo che sensazioni, ciò che ci obbliga a trasportare al di fuori di noi le nostre sensazioni deve essere qualche sensazione che abbia la virtù di comparirci esterna. Una tal sensazione è appunto la sensazione di *solidità* o di resistenza. Questa sensazione ci fa percepire *un fuor di noi*, ed essa ci obbliga di gettare fuor di noi tutte le altre sensazioni, o di farne quelle diverse collezioni che chiamiamo *corpi*. I corpi non sono dunque per noi, se non che differenti collezioni delle nostre sensazioni, che il sentimento di solidità ci ob-

bliga di riferire al di fuori. Noi dunque non sortiamo giammai fuor di noi: non conosciamo che noi stessi, quando crediamo di vedere qualche cosa diversa da noi.

Ma questa sensazione di solidità che dobbiamo al tatto, ci rende essa certa almeno dell'esistenza dei corpi? Pare che, secondo Condillac, questa sensazione ci faccia solamente conoscere una causa esterna delle nostre sensazioni e nulla di più: egli scrive così: Le nostre sensazioni divengono le qualità degli oggetti sensibili, allorchè il sentimento di solidità ci obbliga di rapportarle al di fuori, e di formarne quelle differenti collezioni alle quali diamo il nome di *corpi*. Noi ci rappresentiamo qualche cosa per riceverle: qualche cosa che immaginiamo di sotto, e che per questa ragione nominiamo ancora *sostanza*. Ma veramente le nostre sensazioni non sono fuor di noi; esse non sono che dove noi siamo, e questa quistione: *che cosa è la sostanza de' corpi*, si riduce alla seguente: *che cosa è ciò che sostiene le nostre sensazioni fuor di noi, che cosa è ciò che le sostiene, ove non sono*? Per fare una quistione più ragionevole, bisognerebbe domandare: *che cosa vi è fuori di noi, quando i nostri sensi ci fanno giudicare, che vi sono qualità che non vi sono*? Al che tutto il mondo dovrebbe rispondere: *vi è certamente qualche cosa, ma noi non ne conosciamo affatto la natura* (1). »

Ma come il sentimento di solidità ci obbliga a gettare al di fuori di noi le sensazioni che sono in noi? Condillac ricorre, per ispiegar questo fatto, alla forza dell'abito. Sentiamo parlare lui stesso: « L' odorato e l' udito non danno alcuna idea degli oggetti esterni, poichè per sè stessi essendo limitato a modificar l'anima, non le mostrano alcuna cosa al di fuori. Lo stesso è della vista. L'estremità del raggio che colpisce la retina produce una sensazione: ma questa sensazione non si riferisce da sè stessa all' altra estremità del raggio; essa resta nell' oc-

(1) *Condillac, de l' art de penser*, 1 par., cap. XI.

chio; non si estende al di là, e l' occhio è allora nello stesso caso di una mano, la quale al primo momento che farebbe uso del tatto, toccherebbe l' estremità di un bastone: è evidente che questa mano non conoscerebbe se non che questa estremità: ella non saprebbe ancora nulla scoprire di più nella sua sensazione. »

« Ma, si dirà, l'occhio non ha affatto bisogno d'imparare dal tatto a distinguere i colori; egli vede dunque, almeno in sè stesso, grandezze e figure. Se, per esempio, gli si presenta una sfera rossa su di un fondo bianco, egli discernerà i limiti della sfera.

« Io rispondo che i colori sono modificazioni semplici dell' anima, come gli odori, i suoni, il caldo, il freddo. Nessuna di queste sensazioni non porta con esso alcuna idea di estensione, e se i colori dipingono le grandezze a' nostri occhi, ciò non avviene che dopo aver noi imparato dal tatto a rapportarle al di fuori, e ad estenderle sopra le superficie.

« Consideriamo un uomo che comincerebbe ad esistere. Fintanto che egli resterà immobile, non isperimenterà che le sensazioni cui l' aria la quale lo circonda può dargli. Egli sperimenterà caldo o freddo, piacere o dolore. Ma queste cose non sono che modificazioni, le quali restano concentrate nell' anima sua. Egli non imparerà da esse se vi è un'aria che lo circonda, nè ancora se egli ha un corpo.

« La sua mano si muove, e va su differenti corpi: subito alle sensazioni del caldo e del freddo si unisce la sensazione di solidità o di resistenza. Tosto che queste sensazioni sono riunite, quest' uomo non può più sentirsi, senza sentir qualche cosa nel tempo stesso diversa da lui.... La sensazione di solidità è dunque la sola che sforza quest' uomo a sortire fuori di lui; per mezzo di essa cominciano per lui il proprio corpo, gli oggetti e lo spazio... Il sentimento di solidità avendo insieme due rapporti, l'uno a noi e l'altro a qualche cosa esterna, è come

un ponte gettato fra l'anima e gli oggetti; le sensazioni passano, e l'intervallo non è nulla.

« Al primo momento che l'occhio si apre alla luce, l'anima nostra è modificata: queste modificazioni non sono che in essa, e non potrebbero essere nè estese, nè figurate. Qualche circostanza ci fa portar la mano sui nostri occhi; subito il sentimento che noi sperimentavamo s'indebolisce e cessa interamente. Noi ritiriamo la mano; questo sentimento si produce. Sorpresi da ciò, noi ripetiamo queste esperienze, e giudichiamo queste sensazioni dell'anima nostra sull'organo che la mano tocca. Ma riferirle a questo organo, ciò è distenderle su tutta la superficie esterna che la mano sente. Ecco dunque le modificazioni semplici nell'anima che producono all'estremità degli occhi il fenomeno di qualunque cosa estesa.

« Per curiosità o per inquietudine noi portiamo la mano davanti i nostri occhi; noi l'allontaniamo, l'avviciniamo, e la superficie che vediamo ci sembra cambiare. Noi attribuiamo questi cambiamenti a' moti della nostra mano, e cominciamo a giudicare che i colori sono a qualche distanza da' nostri occhi. Allora tocchiamo un corpo sul quale la nostra vista si trova fissata: io lo suppongo di un sol colore, *bleú*, per esempio. In questa supposizione il *bleú* che sembrava prima ad una distanza indeterminata, deve attualmente comparire alla stessa distanza della superficie che la mano tocca, e questo colore si estenderà su questa superficie come dapprincipio si è esteso sulla superficie esterna dell'occhio: la mano dice in qualche maniera alla vista: *il bleú è su ciascuna parte che io percorro*; e la vista, a forza di ripetere questo giudizio, se ne fa una sì grande abitudine che perviene a sentire il *bleú* ove essa l'ha giudicato (1). »

Tale è la dottrina di Condillac sulla materia di cui stiamo ragionando. Essa consiste nelle seguenti proposi-

(1) Condillac, *Extrait du Traité des sensations.*

zioni: 1.° Tutte le sensazioni, all'infuori di quella di resistenza, non ci rivelano l'esistenza esterna al soggetto che sente. La sensazione di resistenza ci fa percepire qualche cosa diversa da noi e che ci resiste. 2.° Siccome le altre sensazioni cessano, s'indeboliscono, ricompariscono e si rendono più vive, secondo che gli oggetti, che la mano tocca, si allontanano o si avvicinano; così lo spirito giudica che tali sensazioni ci vengano dagli oggetti, cioè che gli oggetti sono causa che in noi le produce. 3.° Questi giudizii, a forza di ripetersi, divengono abituali e rapidi; essi si confondono colle sensazioni stesse, e le sensazioni che si percepivano dapprincipio come modificazioni del me, ci compariscono poi fuori di noi. 4.° I corpi, in conseguenza, non sono che collezioni di nostre interne sensazioni, che il sentimento di solidità ci obbliga di riferire al di fuori di noi. 5.° Queste sensazioni provano solamente che vi ha una cosa fuori di noi che lo produce, la quale ci è incognita nella sua natura.

Non si può rilevare se la sensazione di solidità ci faccia, secondo Condillac, percepire la causa delle nostre sensazioni: da una parte pare che la cosa sia così; da un'altra sembra che questa causa ci sia mostrata dal raziocinio coll'aiuto del principio: *non vi è effetto senza una causa*. Ecco i passi di Condillac, che giustificano l'ultima opinione: « Io non vedo propriamente che me, io non godo che di me: perchè non vedo che le mie maniere di essere, esse sono il mio solo godimento. Senza il tatto avrei sempre riguardato gli odori, i sapori, i colori ed i suoni, come mie maniere di essere; io non avrei giammai giudicato che vi sono de' corpi odoriferi, sonori, colorati, saporosi. Come dunque potrei essere sicuro di non ingannarmi, allorchè giudico, che vi è la estensione? ma m'importa poco di sapere con certezza se queste cose esistono o non esistono (1).

(1) *Traité des sensations*, ultima part., cap. VIII.

Nel capitolo VII del primo libro dell' arte di ragionare, il filosofo citato scrive: « Voi osservate, che sperimentate differenti impressioni che voi stesso non producete. Ora, ogni effetto suppone una causa. Vi è dunque qualche cosa che agisce su di noi. »

Esaminiamo l'esposta dottrina. Ci ricordiamo noi di uno stato in cui non sentivamo il nostro corpo, nè i corpi esterni? Certamente non vi è alcuno che si ricorda di uno stato in cui non sentiva altra cosa che il suo essere semplice. Ci ricordiamo noi di uno stato, in cui i colori si percepivano dentro di noi, come modificazioni semplici ed inestese dell'anima nostra? Certamente non ci ricordiamo di un tale stato. Sappiamo noi forse che non vedevamo cogli occhi gli oggetti esterni, e che il tatto ci ha insegnato a vederli, ed ha creato per noi la volta azzurra del cielo? Certamente nol sappiamo. Condillac dunque, per ispiegare il fatto della percezione degli oggetti esterni, ricorre ad un'ipotesi, ricorre a congetture; egli commette un errore di metodo.

Il mondo, osserva saviamente Reid, è stato per lungo tempo ingannato dalle ipotesi, che è molto importante per chiunque vuol fare qualche progresso in filosofia, di trattarle con tutto il disprezzo che può meritare la vana e chimerica pretensione di penetrare ne' misteri della natura, indipendentemente dall'esperienza. Poniamo dunque come un principio fondamentale delle nostre ricerche sulla costituzione del nostro spirito e sulle sue operazioni, che non si dia alcuna confidenza alle ipotesi de' filosofi, comunque esse sieno antiche, e generalmente ammesse.

La prima regola per filosofare posta da Newton è concepita in questi termini: *Causam rerum naturalium, non plures admitti debere, quam quæ et veræ sint, et earum phænomenis explicandi sufficiant.* Le cause, per ispiega un fatto, debbono ancora essere fatti. La dottrina di Co . dillac devia da questa regola, essa deve dunque rigettar ;

Condillac ragiona a questo modo; le sensazioni degli odori, de' suoni, de' colori, de' sapori, del caldo, del freddo sono modificazioni interne dell'anima nostra. Una modificazione interna non può manifestarci nulla di esterno; lo spirito dunque affetto da tali sensazioni non può sentire altra cosa che sè stesso.

Io rispondo a questo argomento: La sensazione di resistenza è una modificazione interna dell'anima nostra, e Condillac ne conviene. Una modificazione interna non può manifestarci nulla di esterno. Lo spirito dunque affetto da questa sensazione non può sentire che sè stesso.

Il sentimento di solidità, replica Condillac, avendo insieme due rapporti, l'uno a noi e l'altro a qualche cosa esterna, è come un ponte gettato fra l'anima, e gli oggetti. Ma questi due rapporti non possono essere altra cosa se non che ciò: questa sensazione nell'atto che è una modificazione interna dell'anima, è la percezione di un soggetto esterno; ma con dire ciò conviene Condillac di queste due proposizioni: la prima si è che una sensazione interna può rivelarci gli oggetti esterni; la seconda si è che noi percepiamo i corpi per sè stessi, cioè che percepiamo i soggetti esterni, non già le loro qualità; intanto tutte e due queste proposizioni sono negate da Condillac. Ma di più: per qual altra ragione un corpo che agisce sulla mano è percepito, e se agisce sugli occhi non lo è? Io non vedo alcuna ragione di questa differenza, la quale mi sembra precaria.

L' ipotesi di Condillac ripugna inoltre a' fatti. Egli ammette che gli animali son dotati di un' anima semplice e sensitiva: ora, non vediamo noi che i volatili ed altri animali percepiscono gli oggetti esterni per mezzo della vista, senza il soccorso del tatto, e che li percepiscono sin da' primi istanti che escono alla luce?

Dall' opinione di Condillac seguirebbe, che lo spirito umano non avendo ricevuto dalla natura la facoltà di percepire gli oggetti esterni per mezzo della vista, acqui-

sti per l'abito siffatta facoltà, e che in conseguenza l'abito abbia la forza di dotarci di facoltà nuove, che la natura non ci ha dato. Ora, riflettendo su tutti gli abiti, si vede che essi suppongono le facoltà di cominciare gli atti analoghi; e che altro non producono, se non che la facilità di fare quegli atti, che abbiamo naturalmente il potere di cominciare a fare. L'esperienza non ci offre dunque alcun dato, su cui possa appoggiarsi l'immaginaria ipotesi di Condillac.

LEZIONE XXX.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

La sensazione si offre alla coscienza come una modificazione passiva. Gli oggetti esterni, che chiamiamo corpi, agiscono dunque sul nostro spirito; ma come agiscono essi? Noi non possiamo penetrare nella intima natura di questa azione. Il modo come l'anima è unita al corpo ci è ignoto e nella metafisica esamineremo le varie ipotesi immaginate da' filosofi per ispiegarlo.

Consultiamo dunque ciò che l'esperienza c' insegna. I corpi esterni agiscono sul corpo nostro, e per mezzo di questa impressione comunicata per mezzo dei nervi al cervello, essi agiscono nel nostro spirito. È questa una verità che l'esperienza interna ed esterna ci manifestano. Ma noi ignoriamo il modo di questa azione, poichè l'azione in generale è un fatto inesplicabile ed incomprensibile.

I corpi agiscono sul nostro corpo o immediatamente, cioè per un contatto immediato; o mediatamente, cioè pel contatto mediato di altri corpi. Così stendendo la mano sopra un corpo di marmo, di ferro, di legno, ec., questi corpi fanno un' impressione, col loro contatto immediato, sui nervi che terminano nella mano, la quale si

trasmette al cervello, e nasce in seguito la sensazione di solidità nell'anima.

Alcune particelle invisibili si distaccano dai corpi odoriferi: queste galleggiano nell'aria che ci circonda, e giungendo a noi colpiscono le nostre nari: da questa impressione trasmessa al cervello nasce la sensazione dell'odore nell'anima. I corpi odoriferi agiscono dunque in noi col contatto mediato delle particelle che da essi si distaccano. I corpi visibili sono o luminosi o illuminati: tanto gli uni che gli altri agiscono sui nostri occhi, per mezzo de' raggi di luce che da essi si spingono verso i nostri occhi; essi agiscono in conseguenza per mezzo del contatto mediato de' raggi della luce, da cui nascono nel nostro spirito le sensazioni de' colori.

Il suono non è altro nel corpo sonoro, che un moto tremulo delle parti insensibili di questo corpo; questo moto si comunica all'aria circostante, e dall'aria all'organo dell'orecchio; ed in seguito di questa impressione trasmessa al cervello nasce nello spirito la sensazione del suono. Il corpo sonoro agisce dunque sull'orecchio col contatto mediato dell'aria.

Le particelle del corpo saporoso applicato alla lingua colpiscono i nervi che giungono a questo organo, e questa impressione trasmessa al cervello produce nell'anima la sensazione del sapore.

Da ciò segue che tutti i sensi esterni si possono ridurre al tatto; questo tatto si esercita o in una maniera immediata, come nel gusto e nel tatto propriamente detto, o in una maniera mediata come nella vista, nell'udito, nell'odorato, per mezzo di una materia che il corpo luminoso, sonoro, odorifero invia o fa agire sui nostri sensi.

Da questa verità segue, che nulla vi ha nel corpo che sia simile ad una sensazione, poichè nel corpo non vi è altra cosa che un moto, e questo moto è la causa meccanica della sensazione; e nulla vi è di simile fra questa causa meccanica e l'effetto che è la sensazione; poichè la

sensazione è essenzialmente differente dal moto, come più ampiamente spiegheremo nella psicologia.

Ma si dice: Come sappiamo noi che la sensazione è un effetto dell' impressione de' corpi esterni sul nostro corpo? come siam sicuri che i corpi agiscono nel nostro spirito, e lo modificano? Ne siam sicuri, io rispondo, per la testimonianza della coscienza. La sensazione si offre alla coscienza come una modificazione passiva; essa è dunque tale, e perciò è l' effetto di una causa esterna che opera in noi e ci modifica.

Ma questa causa esterna, ripiglia l' idealismo, non può essere Dio, il quale facendo uso della sua onnipotenza ci può modificare in mille guise? Ciò è impossibile, io rispondo, poichè la sensazione si offre ancora alla coscienza come la percezione di un oggetto esterno moltiplice o composto. Nell' ipotesi dell' idealismo dovrebbe accadere che o l' oggetto esterno causa della sensazione non fosse per mezzo della sensazione immediatamente percepito, oppure che Dio fosse un composto percettibile per mezzo de' sensi: la prima illazione ripugna alla testimonianza del senso interno, la seconda alla natura di Dio, quale gli avversari la riconoscono di accordo con noi.

Le nostre diverse sensazioni sono i diversi modi con cui percepiamo le cose esterne: i diversi modi con cui le percepiamo sono i diversi modi in cui esse ci appariscono. Ma i diversi modi delle nostre percezioni non sono che varie percezioni, e queste non convengono che al nostro spirito nell'atto che ci sembrano convenire a' corpi, poichè sono i modi in cui questi ci appariscono. Noi dunque non conosciamo le qualità assolute de' corpi, ma le loro qualità relative a noi. Noi sappiamo solamente che vi sono al di fuori di noi composti, cioè aggregati di sostanze, e che questi sono variabili e ci sembrano tali e tali.

Ma di ciò tratteremo distesamente nella metafisica, ove esamineremo la natura delle sostanze primitive dell' universo.

LEZIONE XXXI.

DELL' INDUZIONE O DEL PRINCIPIO INDUTTIVO.

Per mezzo del senso intimo noi conosciamo il nostro essere, e per mezzo de' sensi esterni conosciamo l' universo visibile. Ma tanto il senso interno che i sensi esterni non vedono che cose particolari. Ora, come avviene che da queste istruzioni particolari noi deriviamo una scienza universale, da poterci servire per tutti i luoghi e per tutti i tempi? Due sono i fondamenti della scienza di cui parliamo: uno si è la facoltà di cui è dotato lo spirito umano di comparare i fatti particolari, e di ottenere in seguito di questa comparazione per mezzo dell' astrazione una conoscenza universale: l' altro si è la stabilità del corso della natura, cioè la similitudine del futuro col passato.

Io prendo in mano un pezzo di piombo, ed osservo che lasciandolo solo senza sospingerlo, cade: prendo un sasso, ed osservo lo stesso fenomeno: paragonando questi due fatti concludo generalmente che tutti i corpi terrestri sono pesanti. Conosciuta questa verità, io antecedentemente all' esperienza, se vedo una palla o di piombo o di qualunque altra materia, son convinto che questo corpo non sostenuto cadrà. Le facoltà di paragonare e di astrarre mi conducono a questa proposizione generale: *tutti i corpi terrestri sono pesanti;* ma vi è di più: io includo in questa proposizione tutti i corpi non osservati: io v' includo tutti i corpi particolari di piombo e tutti i sassi particolari; dunque v' includo non solamente tutti gl' individui della stessa specie non osservati, ma eziandio tutte le specie delle quali non ho fatto questa osservazione su di alcun individuo in esse incluso. Un solo corpo di piombo che ho osservato pesante, è sufficiente a farmi credere che tutti i corpi di piombo son pesanti, e due corpi, uno di

piombo e l'altro di pietra, sono sufficienti a farmi credere che i corpi terrestri solidi di qualunque specie sono pesanti. Vi è ancora di più: non solamente con queste due osservazioni particolari io mi credo in diritto di attribuire il peso a tutti i corpi terrestri solidi che sono attualmente sulla terra; ma eziandio a tutti i corpi terrestri solidi che sono stati e saranno sulla terra: io comprendo nella mia conoscenza tutti i solidi terrestri, tanto gli attuali che i passati ed i futuri.

Ma su qual fondamento io m'innalzo da uno o da due fatti particolari, a stabilire una legge generale che comprende tutti i casi particolari, tanto gli esistenti attualmente, che gli esistenti nel tempo passato e nel tempo futuro? Ho detto che in siffatte induzioni noi supponiamo che il corso della natura sia costante, e che il futuro sarà simile al passato. Ma questo principio non sembra sufficiente: poichè io includo nel presente non solamente il fatto particolare osservato, ma eziandio tutti i casi particolari non osservati: non dico solamente: *il sasso che ho osservato pesante, sarà sempre pesante;* ma dico di più: *il sasso che ho osservato è pesante; tutti gli altri che non ho osservato sono ancora pesanti; e tutti i sassi saranno sempre nel corso de' secoli pesanti, e tali sono stati ancora nel passato.* La similitudine dunque del futuro col passato non è sufficiente a stabilire questa convinzione di cui parliamo. Bisogna dunque ricorrere ad altri principii. Noi giudichiamo *che soggetti simili son dotati di qualità simili; che cause simili producono effetti simili; e che effetti simili nascono da cause simili.* Questo principio si chiama *analogia.* L'analogia è dunque il fondamento che ci porta a generaleggiare le nostre osservazioni particolari, e la similitudine del futuro col passato è compresa nell'analogia. Questo principio di analogia chiamasi ancora *induzione* e *principio induttivo* da Reid. Per la forza di questo principio (egli dice) noi diamo immediatamente il nostro assenso a questo assioma sul quale è fondata

tutta la nostra conoscenza della natura: *che effetti simili debbono aver cause simili* (1).

« Allorchè un avvenimento è successo ad un altro, noi siamo inclinati a pensare che esso gli succederà ancora in circostanze simili. Se il corso della natura non fosse invariabile, l'esperienza sarebbe una falsa guida, ma non basta, che le leggi della natura sieno stabili; l'esperienza sarebbe sterile, e ciascuna delle sue lezioni sarebbe perduta per noi, se la stabilità delle leggi della natura non ci fosse rivelata da una luce interna che ci facesse leggere l'avvenire nel passato, che c'inspirasse la maravigliosa confidenza di affermare il passato dell'avvenire. Questa luce appunto è ciò che Bacone chiama principio d'*induzione*. Il principio d'induzione è la base di tutti gli argomenti di analogia; noi gli dobbiamo questo assioma, che gli stessi effetti sono prodotti dalle stesse cause (2). »

Ma riflettendo sugli squarci rapportati io osservo una inversione fra il principio e l'illazione. Non è il principio della costanza dell'ordine della natura, che somministra l'assioma di cui si parla ne' luoghi rapportati. Ma la costanza dell'ordine della natura può riguardarsi come una illazione di questo assioma, poichè si vede compresa in esso. Abbiam veduto, che nello stabilire la verità generale partendo da un fatto particolare, è necessario che lo spirito supponga i seguenti principii: *I soggetti simili son dotati di qualità simili; le cause simili producono effetti simili; gli effetti simili derivano da cause simili.* In fatti allorchè io osservando un sasso particolare pesante deduco la verità generale: *Ogni sasso è pesante,* come posso io innalzare al posto di fatto generale un fatto particolare se non in forza di un principio generale? E questo principio generale qui non è esso questo, che *soggetti simili son dotati di qualità simili*? E quando io dall'aver os-

(1) Ricerche sullo spirito umano, c. VI., sez. 24.

(2) *Royer-Collard*, quinto frammento nel vol. 1 delle opere di Reid, tradotte in francese da Jouffroy.

servato che la neve vicina al fuoco si liquefa, deduco generalmente che il fuoco vicino alla neve la liquefa, su qual altro principio innalzo al posto di verità generale una verità particolare se non sul seguente: *Le cause simili producono effetti simili?* Osservo che una vacca che abbia partorito ha del latte, e che non lo ha se non dopo il parto: io rendo generale questo fatto particolare, e giudico che ogni vacca che ha del latte ha partorito; e ciò lo faccio appoggiato su questo pincipio generale: *gli effetti simili derivano da cause simili.*

Ora il dire che soggetti simili son dotati di qualità simili, che cause simili producono effetti simili; e che effetti simili derivano da cause simili, è un dire ancora che il futuro sarà simile al passato; poichè se il futuro non fosse simile al passato, i tre principii enunciati di sopra non sarebbero veri.

Riguardo al terzo principio fa d' uopo osservare che esso ha luogo quando la causa di un effetto è unica: se voi avete osservato che una pietra esposta al sole divien calda, dal trovarla calda non potete inferire che essa è stata riscaldata da' raggi solari; poichè ha potuto esserlo in un altro modo, per esempio avendovi posto sopra del fuoco.

Ma tutti e tre questi principii di analogia hanno bisogno di essere sviluppati e circoscritti ne' legittimi termini. È certo che vi sono alcune qualità accidentali al soggetto a cui sono inerenti. Se osservo in un uomo dell' erudizione, posso io, in forza del principio che soggetti simili son forniti di qualità simili, dire legittimamente: *ogni uomo è erudito?* Certamente non potrò dirlo. Il principio dunque deve essere ristretto a questo modo: *I soggetti simili son dotati di qualità essenziali o costanti simili.* Ma come potrò io sapere se questa qualità è accidentale al soggetto, oppure gli conviene costantemente? Non ho altro mezzo che l'esperienza de' casi particolari; quando vedo, che questa qualità conviene costantemente al sog-

getto che ho osservato, e che costantemente si trova in tutti i soggetti della stessa specie che si son osservati; allora io sarò nel diritto di riporre la data qualità fra le qualità costanti ed essenziali della specie, e perciò quando mi occorrerà un individuo non osservato appartenente alla stessa specie, sarò autorizzato ad attribuirgli la stessa qualità. Così, nell'esempio rapportato, io dico che il peso è una qualità costante che si trova in ogni pietra, in ogni legno, in ogni ferro, ec., perchè non si è trovata alcuna pietra, non si è trovato alcun legno, alcun pezzo di ferro che sia stato privo di peso.

Il principio dell'analogia può in conseguenza, per un'esperienza limitata, condurci in errore. Mi piace di rapportare su questa materia importante alcuni brani di Reid e di Dugald-Stewart, i quali hanno molto meditato su questo argomento di analogia, ma che malgrado ciò non sempre hanno avuto pensamenti esatti.

« Vedendo la natura, ne' differenti regni delle sue produzioni, segnalare una moltitudine d'individui per mezzo di qualità esteriori comuni, un istinto che precede l'esperienza ci porta a credere che questi individui sono simili eziandio nelle qualità non apparenti che non abbiam osservato. Così il bambino, a cui sarà accaduto una volta sola di bruciarsi il dito alla candela, teme il ritorno del dolore se egli lo avvicina alla fiamma di un'altra candela o ad un'altra fiamma qualunque; egli attribuisce in conseguenza la proprietà di bruciare ad ogni specie di fiamma. *Questa indicazione istintiva, che non procede dal raziocinio, e che il raziocinio non giustifica, ci conduce alcune volte ad abbagli che l'esperienza ci scovre più tardi, ma essa ci preserva da una distruzione certa nel mezzo de' pericoli senza numero che ci circondano.* Tale è la costituzione dello spirito umano, che un istinto naturale ci fa presumere che gl'individui simili nelle loro qualità apparenti lo sono ugualmente nelle loro qualità occulte; *e questo istinto c' inganna di rado* (1). »

(1) Reid, saggio V, cap. IV.

In una parola gli uomini ordinariamente generaleggiano, senza saperlo, in forza del principio: I soggetti simili son forniti di qualità simili; ed un tal principio essendo falso così generalmente enunciato, avviene che alcune volte conduca all'errore. Il principio deve essere ristretto a questo modo: *I soggetti simili son forniti di qualità costanti simili.* Ma per conoscere quali qualità sono costanti, e quali sono accidentali, fa d'uopo ricorrere all'esperienza de'casi particolari; perciò una esperienza molto limitata può indurci in errore. Se un filosofo è irreligioso, sarebbe un errore il dire generalmente, ogni filosofo è irreligioso; poichè l'irreligiosità è un accidente dell'uomo filosofo, non già una qualità inseparabile da lui. Similmente, se vedendo un vetro di color verde credessimo che ogni vetro è verde, riguardando questo colore come una qualità costante del vetro, cadremmo in errore.

Ma si domanda, possiamo su ciò giungere alla certezza? Alcuni filosofi pensano che noi non possiamo ottenere su l'oggetto che ci occupa una compiuta certezza, ma solamente una probabilità. È questa l'opinione di Wolfio: egli insegna la seguente tesi: « *Si quid in pluribus subjectis ejusdem generis, vel speciei, constanter observatur, nec umquam, etsi eadem subjecta frequentis sint observationis, contrarium deprehensum, id inter attributa vel essentialia referri debere probabile est.* »

Inoltre egli insegna questa proposizione: « *Si quid ex contiguitate eorum, inter quæ constituitur, in contiguitatem contrariorum defertur, nec, quod in eo observatur, mutatur, in vel ad attributa, vel ad essentialia pertinere probabile est; in casu contrario patet, quod ad modos pertineat.* » E l'autore citato ne adduce i seguenti esempi: « *Si cera mollis ex ære calido in frigidum transfertur, mollem in duram abire observamus: hinc igitur certo colligitur* mollitiem atque duritiem inter modos ceræ referri, debere.... *Quod si lapis durus ex aere calido in frigidum, ex humido in siccum trasfertur, vel etiam igni ex-*

ponitur, aut in aquam demergitur, omni tamen in statu durus permanet: hinc maxima probabilitate colligitur, duritiem inter attributa lapidis referendam esse (1). »

La similitudine del futuro col passato, dice Hume, non è una verità identica e necessaria, nè una verità sperimentale, sebbene abbiamo una intera certezza di questa similitudine. Non è una verità identica, perchè non si vede nell'idea del passato compresa la similitudine coll'avvenire. Qual contraddizione può mai trovare lo spirito in questa proposizione: *il passato non è simile al futuro?* Non è una verità sperimentale, poichè per esserlo bisognerebbe che il futuro fosse un dato sperimentale come il passato, per poter lo spirito osservare la similitudine fra esso ed il passato: al contrario noi deduciamo il futuro dal passato, e lo deduciamo in forza di questa supposta similitudine, che niente ci autorizza a supporla, poichè non si può porre il rapporto di similitudine fra due fatti senza osservare i fatti fra i quali si pone il rapporto: « Ci si presenta un corpo che rassomiglia pel colore, per la consistenza al pane che abbiamo mangiato altre volte. Lungi di far la minima difficoltà a ripetere l' esperienza contiamo con un' intera certezza di riceverne lo stesso nutrimento e lo stesso sostegno: di questa operazione dell' anima appunto io vorrei saperne il fondamento. Il pane che io mangiava qualche tempo fa mi nutriva; ciò ritorna a dire che un corpo dotato di tali e tali qualità sensibili era allora provveduto di tali virtù segrete; ma ne deriva forse che un altro pane debba nutrirmi ancora in un altro tempo, o che le stesse virtù debbono eziandio rincontrarsi con qualità simili? Non vi ha qui alcun' ombra di necessità. Sembra evidente che la dimostrazione non ha luogo nel caso che consideriamo, poichè non ripugna in alcuna maniera, nè che il corso della natura sia cangiato, nè che gli oggetti, simili in apparenza a quelli sui quali abbiamo fatto esperienze, producano ef-

(1) Logica; par. 2, § 674, 677.

fetti differenti ed ancora contrari. Non abbiamo detto che ogni argomento concernente le cose esistenti è fondato sulla relazione di causa e di effetto; abbiamo aggiunto che l'esperienza sola ci fa conoscere questa relazione, e che ogni conclusione sperimentale si appoggia sulla supposizione che l'avvenire sarà conforme al passato. Voler dunque provare questa ultima supposizione con probabilità, con argomenti relativi agli oggetti esistenti, ciò è evidentemente commettere un circolo vizioso, è porre in fatto quello che è in quistione..... Tutte le induzioni dell'esperienza si fondano su questo, che l'avvenire rassomiglierà al passato, e che la rassomiglianza delle qualità è inseparabile da quella della facoltà. Subito che dunque vi è il minimo sospetto che la natura può cambiare il suo corso, il passato cessa di essere una regola per l'avvenire; l'esperienza perde ogni uso, e non può far nascere alcuna conclusione. Così è impossibile che essa provi questa rassomiglianza dell'avvenire col passato; poichè non potrebbe impiegare alcuna prova che non la supponga anticipatamente (1). »

La quistione che stiamo esaminando ha due aspetti: 1°. Si cerca: l'induzione di cui parliamo produce essa nello spirito umano una certezza oppure non produce che una probabilità? Wolfio risponde che produce un risultamento solamente probabile; Hume, al contrario, pensa che produce un'intera certezza, perchè noi non isperimentiamo alcun dubbio sulla similitudine del futuro col passato in moltissimi casi: per esempio, non dubitiamo affatto che il pane che mangeremo ci nutrirà; 2°. si cerca: questa induzione è dessa legittima, è dessa ragionevole? Wolfio risponde che è logicamente probabile; Hume al contrario pensa che essa non può essere riguardata nè come un'illazione logicamente certa, nè come un'illazione logicamente probabile.

Tutti e due questi filosofi s'ingannano, come lo dimostrerà la seguente lezione.

(1) Saggio IV.

LEZIONE XXXII.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

Avvi mai alcun uomo, nel cui spirito sorga il minimo dubbio che ogni sasso sia pesante, sebbene non abbia toccato tutti i sassi esistenti, e che saranno in appresso su la terra? Avvi alcuno, il quale concepirà il minimo dubbio, che il pane, simile a quello che ha mangiato, lo nutrirà? Io certamente non ne dubito, e credo che niun uomo di buona fede ne dubiterà. Sono certo, senza il più piccolo timore d' ingannarmi, che la luna continuerà a presentarmi le stesse fasi; che il sole ne' nostri climi, nello spazio di ore ventiquattro nascerà e tramonterà; che l' inverno sarà seguito dalla primavera; la primavera dall'estate, l' estate dall'autunno. Il medico non dubita affatto che la manna sulla quale di cui egli non ha praticato alcuna esperienza particolare, non abbia la stessa virtù medicale di quella di cui ha sperimentato gli effetti; e ciò perchè la manna che egli ha presente, gli mostra le stesse apparenze di quella che ha veduto precedentemente. Un viaggiatore che vede un cavallo, un bue, una pecora che non ha mai veduto, segue tranquillamente il suo cammino; perchè questi animali sono di una specie inoffensiva; egli sarebbe colpito dallo spavento se incontrasse un lione o una tigre.

Gli animali, i vegetabili e gli esseri inorganici ci producono un' infinità di vantaggi, e ci minacciano ancora di un' infinità di pericoli. La vita dell'uomo, ancorchè fosse molto più lunga di quella che è, non sarebbe affatto sufficente per l' esperienza delle qualità utili e nocive di ciascun individuo. L' autore supremo della natura ha provveduto alla conservazione delle specie umana con due mezzi: coll' aver formato tanti individui simili per le loro

qualità apparenti e per le loro qualità occulte, e coll'aver costituito in modo lo spirito umano, che egli naturalmente distribuisce in ispecie ed in generi tutti questi individui: e naturalmente ancora dalla similitudine delle loro qualità apparenti deduce la similitudine delle loro qualità occupate. In queste deduzioni egli non è affetto da alcun dubbio, da alcun timore d'ingannarsi; egli ha un sentimento puro di certezza. È dunque falso, che il principio induttivo non può generare che probabilità. La probabilità non è disgiunta dal dubbio o dal timore d'ingannarsi; e negli esempj allegati ed altri simili non si manifesta alcun dubbio, nè alcun timore.

Ma questa certezza prodotta dal principio induttivo è essa ragionevole? ma si può mai di buona fede negare che gl' individui simili in alcune qualità apparenti non lo sieno ancora in alcune qualità occulte; che cause simili non producano effetti simili; che effetti simili non derivino da cause simili? che la costanza dell'ordine della natura, e perciò la similitudine del futuro col passato sia una verità sperimentale, sia un fatto incontrastabile? Incominciando dal primo istante della nostra vita, a cui può giungere la nostra memoria, tutti gli altri istanti successivi son un futuro riguardato al primo, il quale è un passato riguardo agl'istanti successivi; e tutti gl'istanti, sino a quello che precede l'istante attuale, sono passati riguardo a tale istante. Ogni istante della nostra vita all'infuori del primo e dell'attuale, può riguardarsi e come passato e come futuro; come passato riguardo agl'istanti successivi, e come futuro riguardo agl'istanti precedenti. Ora scorrendo colla memoria gl'istanti enunciati, io vedo che il corso della natura si è a me mostrato costante, e che mi ha presentato sempre il futuro simile al passato. La costanza dell'ordine della natura e la similitudine del futuro col passato è dunque una verità incontrastabile di fatto, e l'obbiezione di Hume è rovesciata. Rappresentiamo la serie degl'istanti passati della nostra vita, a cui la me-

moria può giungere, colla seria seguente: A, B, C, D, E, F, ec.; se nella serie enunciata B è futuro relativamente ad A, e passato relativamente a C, D, E, F, ec.; e se C. D, E, ec., sono ciascuno un futuro relativamente a B, se retrocendo D, C, B sono ciascuno un passato riguardo ad E, quando io, ritrovandomi nello stato E, osservo la similitudine fra esso e gli stati antecedenti D, C, B, non osservo forse la similitudine fra il passato ed il futuro? E se tutti gli stati che la memoria mi offre, si presentano a me come simili allo stato E, potrassi forse mettere in dubbio che la similitudine del futuro col passato non sia una verità di esperienza? Non abbiamo noi forse nei nostri climi osservato in ciascun anno di cui ci ricordiamo, la costante successione del giorno alla notte nello spazio di ventiquattr'ore? Non abbiamo forse osservato il costante ritorno delle stagioni o lo stesso ordine fra loro? Non abbiamo veduto che il grano si produce per mezzo del seme; che i buoi, i cani, i cavalli nascono dall' accoppiamento de' due sessi? E ciascun anno antecedente al presente, all'infuori del primo a cui giunge chiaramente la nostra memoria, non è insieme un futuro ed un passato? cioè un futuro riguardo agli anni antecedenti, ed un passato riguardo agli anni successivi?

Concludiamo: 1.° *che l'induzione produce, in moltissime cose, la certezza, e che s'ingannano quei filosofi, i quali vogliono che non possa mai produrre altro che probabilità*; 2.° *che la certezza che essa produce è ragionevole, poichè l'esperienza ci manifesta i principii dell'analogia che abbiamo enunciati*; *e che in conseguenza la costanza dell'ordine della natura, e perciò la similitudine del futuro col passato, è una verità sperimentale; e che perciò l'opinione di Hume su tale oggetto è falsa.*

Ma si dirà: L'ordine della natura non può forse esser cambiato? Rispondo, che può esserlo; ma che quando non ho alcun motivo di credere che lo sarà, la semplice possibilità non diminuirà la mia certezza, ed io attenderò

tranquillamente il domani la nascita del sole, che oggi è tramontato. Un padre virtuoso e tenero non ha egli il potere di uccidere il proprio figliuolo? l'idea di questo potere indurrà forse nel figliuolo alcun timore, turberà la tranquillità di lui? Un aritmetico pratico non può errare in una lunga addizione? e se la rivede attentamente più volte, la possibilità dell'errore diminuirà forse la certezza che egli ha dell'esattezza della somma?

Se in un dato giorno ed in un luogo particolare piove, concluderemo noi, che l'anno seguente lo stesso giorno, nello stesso luogo, pioverà ancora? questa conclusione non è assicurata dall'esperienza; e niuno in effetto credo che la faccia. Noi dunque abbiamo mezzi per conoscere quando il principio di analogia conduce a conoscenze certe. Ascoltiamo Dugald-Stewart; egli, su questo oggetto, scrive, fra le altre cose, quanto segue: « Grazie a queste leggi uniformi che regolano la successione degli avvenimenti, ogni fatto che ci dà il passato offre alla sagacità un fondamento per costruire nell'avvenire, e si può dire che è principalmente quest'arte d'impiegare l'esperienza del passato e preveder l'avvenire, che costituisce la superiorità intellettuale di un individuo sull'altro, sia nelle speculazioni, sia nelle azioni. Come un astronomo sa predire, per mezzo di calcoli fondati sulle sue osservazioni, quei fenomenti celesti che spaventano il selvaggio, così lo studioso osservatore degli affari umani acquista una previdenza profetica sui destini futuri dell'umanità. E se questa previdenza non giunge, come nelle scienze fisiche, agli avvenimenti particolari e definiti, ciò che le manca in precisione è ampiamente compensato dall'estensione e numero de' punti di vista aperti a' suoi sguardi penetranti.

Da questa analogia presa tra il passato ed il futuro le conoscenze istoriche acquistano tutto il loro valore, e se questa analogia svanisse, le rimembranze degli antichi tempi si porrebbero allora sotto il rapporto dell'unità,

colle funzioni della poesia. La stessa cosa ha luogo per i bisogni della vita comune. Da qual cosa dipendono principalmente i successi degli uomini negli interessi privati, se non dalla loro prudenza? E che cosa è mai la prudenza, se non una saggia attenzione alle lezioni che l'esperienza ci ha date? (1) »

Qui l'illustre scrittore commette un fallo essenziale: egli confonde l'analogia produttiva di conoscenze certe con quella che produce congetture. L'astronomo prevede con certezza i fenomeni celesti: egli determina infallibilmente il tempo dell'ecclissi, per esempio, degli equinozii ec., perchè un'esperienza costante gli manifesta le leggi de'moti de'corpi celesti, e le conoscenze matematiche applicate alle osservazioni gli danno risultati infallibili. Così, per darne un esempio, le osservazioni mostrano la via che percorre il sole col suo moto annuo apparente, e che è chiamata *ecclittica*; e fanno perciò conoscere l' inclinazione dell'ecclittica coll'equatore. Una esperienza, ripetuta per molti secoli, ci assicura che il moto annuo del sole si fa costantemente in questa ecclittica. Applicando le verità della geometria sferica ad un tal fenomeno, si dimostra rigorosamente che in tutti i luoghi della superficie terrestre, all'infuori de'poli, due volte l'anno il giorno è uguale alla notte.

La materia inorganica ci somministra molti altri esempii di verità che ci vengono dal principio induttivo, le quali sono accompagnate da un sentimento di certezza. Ma il più esperto politico non può mai predire con certezza il corso delle nazioni; poichè niuno può sapere con certezza ciò che gli uomini faranno liberamente; al che si aggiunga, che alcune cause meccaniche, le quali non si possono prevedere, influiscono negli avvenimenti, e fanno cambiare lo stato de'popoli. Niuno, in certe circostanze, può preveder l'esito di una battaglia, e l'esito di una batta-

(1) *Filosofia dello spirito umano*, a. 3, sez. V del cap. II.

glia fa cambiare la sorte di un popolo. Si poteva forse prevedere con certezza che Napoleone sarebbe stato vinto a Waterloo? E se Napoleone fosse stato vittorioso, lo stato della Francia sarebbe forse stato quello che è oggi? Se l'esercito della repubblica romana fosse rimasto vittorioso a Filippi, che cosa sarebbe stato dei popoli dell'antico continente? Anche riguardo alla materia inorganica vi sono tante cose future, che l'esperienza non ci somministra il mezzo di prevedere. Chi potrà prevedere le successive variazioni del barometro e del termometro?

L'analogia per certe cose è un principio certo; per alcune altre non produce se non che probabilità; ad alcune altre finalmente non giunge affatto. Noi osserviamo, per cagion di esempio, alcune similitudini fra la terra che abitiamo e gli altri pianetti: la nostra terra si muove intorno al sole, e tutti gli altri pianeti fanno la loro rivoluzione intorno a questo astro: i pianeti ricevono dal sole la luce, come la riceve la nostra terra; noi sappiamo con certezza, che alcuni pianeti hanno un moto di rotazione intorno al proprio asse come lo ha la terra, e che per conseguenza hanno una successione di giorni e di notti: alcuni ancora hanno lune che l'illuminano durante l'assenza del sole; tutti finalmente obbediscon alla legge della gravitazione. Da questa riunione di similitudini si può concludere, che i pianeti sono abitati da creature viventi dotate di percezione. Questa conclusione è probabile. Sarebbe un errore il confonderla colla certezza che abbiamo che i pianeti si muovono con un moto proprio. La medicina è in gran parte fondata sull'analogia; la costituzione di un corpo umano rassomiglia tanto a quella di un altro, che è ragionevole pensare, che le cause di sanità e di malattia sono le stesse in tutti: e ciò è generalmente vero, non ostante alcune eccezioni. La medicina stessa offre due specie di conoscenze: le certe e le probabili. Il medico sa, in forza dell'analogia, che la manna ha la virtù di purgare, e lo sa con certezza; ma egli non può su tante altre cose formare che congetture.

L'analogia è ancora la sola base della politica. Noi siam certi che le stesse cause produrranno sempre la pace, la guerra, la tranquillità, le sedizioni, la ricchezza e la povertà, il perfezionamento e la decadenza, perchè la natura umana si produce sempre coi suoi principali attributi, di qualunque maniera che la società sia costituita. Da ciò deriva l'utilità della storia.

L'analogia si estende tanto allo spirito che al corpo; essa dà conoscenze certe e conoscenze probabili, ed il filosofo deve distinguere le une dalle altre. In alcuni casi essa non somministra nè le une nè le altre. Un uomo, per cagion di esempio, rassomiglia ad un altro per alcuni tratti: se uno muore nella gioventù, si può forse conchiudere con certezza o con probabilità, che l'altro morrà pure nella sua gioventù? Si può congetturare qual vento spirerà in un paese fra un anno o due anni? Ammetteremo noi forse le folle predizioni degli astrologi?

Io ho detto, che l'analogia si estende allo spirito ugualmente che al corpo. Ne reco il seguente esempio: Ho veduto più volte un uomo in un certo luogo: rivedendo il luogo, si sveglia nel mio spirito l'idea di questo uomo: rivedendo quest'uomo, si sveglia nel mio spirito l'idea del luogo in cui l'ho veduto. Se io rivedo un tempio in cui ho ascoltato un celebre oratore, la vista del tempio mi risveglia l'idea dell'oratore, questa quella del discorso che ho ascoltato da lui, questa quella delle azioni che ho fatto dopo avere udito un tal discorso. Innalzando questi fatti particolari ad un fatto generale, io stabilisco la legge che nella psicologia chiamasi *associazione delle idee*, la quale è espressa dalla seguente proposizione: *la percezione passata complessa ritorna tutta allora che ne ritorna una parte.* Io comprendo in essa tutti i casi particolari non osservati, tanto i presenti, che i passati ed i futuri, e sull'appoggio di questa legge gli uomini depongono la loro volontà in un testamento, i filosofi e gli scienziati depositano i loro pensieri ne' loro scritti, e son sicuri di

trasmetterli a tutti i secoli futuri. In fatti come si opera l'intelligenza di un libro, di una scrittura qualsiasi? Allora che si legge un libro, si percepiscono colla vista le lettere: con queste percezioni visuali son legate le percezioni de' suoni; e nascono perciò le percezioni de' vocaboli, e colle percezioni de' vocaboli sono legate le idee degli oggetti. Senza questo doppio legame fra la scrittura alfabetica ed i vocaboli, fra i vocaboli e le idee, non sarebbe possibile l'intelligenza de' libri e delle scritture qualsiano. La legge dunque dell'associazione delle idee è appoggiata sul principio induttivo, come lo è la legge della gravità de' corpi terrestri; e la prima è feconda d'illazioni non meno della seconda.

Uno de' principii dell'analogia si è: *le cause simili producono effetti simili*; ma finchè possa essere applicato questo principio, è necessario che l'esperienza di due fatti particolari ci faccia riguardar l'uno come causa e l'altro come effetto; ora, su qual fondamento lo spirito eseguisce questo primo giudizio?

Allorchè sperimentiamo un cambiamento in un corpo, in seguito della contiguità di un altro corpo, noi riguardiamo questo secondo corpo come causa del cambiamento avvenuto nel primo. Se avvicino il fuoco alla neve, questa si liquefa; io riguardo perciò il fuoco come la causa della liquefazione della neve. Se pongo acqua sul fuoco, l'acqua, dopo qualche tempo, bolle; io riguardo il bollimento dell'acqua come l'effetto del fuoco. *Se posto A si pone B, e tolto A, B si toglie, A è causa di B*; è questo il principio in forza del quale noi giudichiamo delle cause e degli effetti. Ma questo principio ha bisogno di essere sviluppato.

Se noi vediamo costantemente congiunti A e B, possano avvenire tre casi: 1.° Può darsi che A sia causa di B, o B di A; 2.° Può anche darsi che A e B sieno effetti paralleli di una stessa causa; 3.° può anche darsi che questa congiunzione sia accidentale: per cagion di esempio, le ron-

dinelle vengono ne' nostri climi nello stesso tempo in cui gli alberi ingrossano i loro bottoni; si dirà forse che l'ingrossamento dei bottoni degli alberi dipende dalla venuta delle rondinelle, o che la venuta delle rondinelle dipende dall' ingrossamento de' bottoni degli alberi? L'uno e l'altro fatto dipende dalla stessa causa, cioè dal calore che si comincia a sviluppare nella primavera, e che produce effetti notabili nelle piante e negli animali. Due stelle contigue appariscono nello stesso tempo sull' orizzonte; si dirà che l' apparizione di una dipenda dall' apparizione dell' altra? Il nascere queste due stelle dipende dalla stessa causa, cioè dal moto della terra intorno al proprio asse. Se si osserva che coloro i quali han combattuto la religione dominante sono stati sempre i filosofi o gli uomini di studio, si potrà forse concludere che la scienza sia causa dell' empietà? La congiunzione qui è accidentale. Alcuni incendii accadono in tempo di notte, ed in questo tempo vi sono sempre sentinelle ne' posti di guardia; dedurremo noi da questa congiunzione accidentale, che la presenza delle sentinelle ne' posti di guardia sia causa degl' incendii, o che gl' incendii sieno la causa della presenza delle sentinelle ne' posti di guardia? Non può dirsi, in buona logica, nè l' uno nè l' altro. I logici chiamano questi falsi raziocinii sofismi: *Cum hoc ergo propter hoc, et post hoc, ergo propter hoc.*

Noi diremo dunque che la sola costante congiunzione di due cose non basta per poter dire che l' una è causa dell'altra; ma che si richiede *che l'una cosa o segua necessariamente dall' altra, o che almeno sia spiegabile per mezzo dell'altra*. L' accelerazione del moto de' gravi, per cagion di esempio, segue necessariamente dall' azione costante della forza di gravità; ed il bollimento dell' acqua è spiegabile per l' azione del fuoco.

Ma è necessario intendere bene questo principio. Alcune volte avviene, che noi sappiamo che una data cosa è causa di un dato effetto; ma non possiamo dedurre

l'effetto dalla causa; nè sappiamo il modo come la causa stessa produce l'effetto. Noi possiamo esser certi che la visione nello spirito è l'effetto dell'azione della luce sull'occhio; ma non vediamo una connessione necessaria fra questi due fatti in modo che potessimo *a priori* dedurre l'effetto dalla causa; nè sappiamo spiegare il modo come questo effetto si produce. Ma di ciò parleremo più ampiamente nella metafisica.

LEZIONE XXXIII.

DELL'AUTORITÀ DEGLI UOMINI, COME MOTIVO LEGITTIMO DI ALCUNE CONOSCENZE.

I motivi de' nostri giudizii che abbiam esaminato, son tutti appoggiati, in ultimo risultamento, sulla coscienza. Abbiamo veduto, che la veracità de' sensi esterni, o per dir meglio, delle sensazioni nostre, bene intesa, è una conseguenza della veracità della coscienza. Abbiamo eziandio stabilito lo stesso dell'evidenza e della memoria. L'induzione poi è appoggiata sulla coscienza e sulla memoria per riguardo allo spirito umano: sulle sensazioni e sulla memoria riguardo alla natura materiale. I tre principii sui quali è appoggiata l'induzione, per quello che riguarda la loro applicazione, sono appoggiati sulla memoria; l'esperienza del passato non può servir di regola per l'avvenire. Ma i principii, generalmente considerati, mi sembrano verità necessarie e perciò appoggiati sull'evidenza. *I soggetti simili son dotati di qualità costanti simili*; questa proposizione mi sembra identica, ma non conosciamo che i soggetti sono simili, se non per l'osservazione delle loro qualità apparenti; e non conoscendo il rapporto delle qualità apparenti colle qualità occulte non sappiamo se non per mezzo dell'esperienza la coesistenza delle qualità apparenti colle qualità

occulte. L'esperienza sola c'insegna la coesistenza delle qualità apparenti del pane colla qualità occulta che lo rende nutritivo; e perciò non vediamo alcuna contraddizione nel supporre che le qualità apparenti del pane siano disgiunte dalla qualità occulta che lo rende nutritivo, potendo queste qualità apparenti derivare da un'altra qualità occultà diversa da quella che lo rende nutritivo, e potendo ancora esservi nel pane qualche qualità occulta, la quale sia in opposizione colla nutrizione, ma che non sia in opposizione colle qualità apparenti. Il giudizio, in conseguenza: *Il pane è nutritivo*, è sintetico, non identico, e perciò è contingente.

Il motivo dell'autorità può esso risolversi ancora in quello della propria esperienza? L'esperienza c'insegna che vi sono fatti, sui quali non si trova mai concordemente fallace la testimonianza degli altri uomini. Ma sviluppiamo il fondamento della certezza morale.

Gli uomini non potendo esistere in tutti i luoghi nè in tutti i tempi segue che ogni uomo non può osservare tutti i fatti; un uomo può perciò aver osservato fatti, che un altro non ha osservato. Se dunque il primo comunica al secondo le sue osservazioni, questi conoscerà fatti che non ha osservato, e questa conoscenza avrà per motivo l'altrui testimonianza, e costituisce ciò che si chiama *certezza morale*. Domandate, per esempio, ad un Napolitano, il quale non è mai uscito da Napoli, perchè crede l'esistenza di Roma, di Milano, di Parigi, di Londra, ec.; egli vi addurrà per motivo della sua credenza la testimonianza degli altri uomini, che hanno veduto queste città; e sarà tanto certo della esistenza di queste quanto lo sarebbe se le vedesse co' proprii occhi. È dunque un fatto che noi crediamo con certezza tante cose sulla testimonianza degli altri. Ma questo motivo è legittimo? Non basta che un uomo conosca un fatto che un altro ignora: è necessario che abbia la volontà di narrare il vero, affinchè un altro non fosse dalla testimonianza di lui ingannato. La vo-

lontà di ingannare i propri simili si trova alcune volte negli uomini; ed alcune volte ancora accade, che gli uomini ingannino, non già perchè vogliono ingannare, ma perchè o non hanno esattamente conosciuto il vero o sono stati da altri ingannati. Da ciò lo scetticismo ha preso il motivo di combattere la certezza morale; ma dicano quello che vogliono gli scettici, l'esperienza ci manifesta queste due verità: 1.° Un uomo può aver conosciuto fatti che un altro o non ha potuto conoscere, o non ha conosciuto; 2.° vi sono alcuni fatti di tal natura sui quali non si trova mai concordemente fallace la testimonianza di coloro che li hanno osservati.

In primo luogo sappiamo, per mezzo della coscienza, che in molti casi narriamo il vero agli altri. In secondo luogo noi, in molti casi, troviamo la testimonianza degli altri conforme alla testimonianza dei nostri sensi. Tutti coloro, che prima di aver veduto Roma, per cagion di esempio, Parigi, Londra, ec., hanno inteso dagli altri che vi sono queste magnifiche città, allorquando poi le hanno veduto ne' loro viaggi, han trovato, colla loro esperienza, verace la testimonianza degli altri.

È dunque una verità di esperienza quella che stabilisce essere la concorde testimonianza di altri uomini, circa alcuni fatti un motivo legittimo de' nostri giudizii. Essa è un motivo legittimo de' nostri giudizii nelle seguenti circostanze:

1.° Quando si tratta di una cosa, la cui conoscenza può aversi dagli uomini che l'attestano. Tutti gli uomini forniti di sensi possono conoscere le cose sensibili.

2.° Quando il numero de' testimonii è sì grande, che non se ne desidera uno maggiore per una testimonianza certa.

3.° Quando non vi è alcun motivo di sospettare esservi interesse o passione nella loro testimonianza.

4.° Quando la loro testimonianza non è contraddetta anche da coloro che avrebbero interesse di farlo.

« Forse (dice il padre Buffier) alcune di queste condizioni, e principalmente l'ultima non è necessaria, ma quando le quattro condizioni enunciate si trovano riunite, io dico che la testimonianza è una regola di verità si certa, che nessun uomo sensato non ne disconverrà mai. Io sono sorpreso che Locke non dia a ciò che il nome di probabilità, non che io pretenda arrestarmi a questo, e disputare con Locke sul vocabolo. Egli ha potuto restringere quello di *certezza* alle conoscenze che ci vengono unicamente per la via dell'esperienza personale, ma fa d'uopo approvare ancora che egli non avrebbe perduto alcuna cosa della giustezza dell' espressioni, per seguire in questa occasione l'uso il più universalmente ricevuto..... Io gli domanderei volentieri perchè egli ammette per certezza la testimonianza degli occhi, e non già la testimonianza unanime di tutti gli uomini? Non è forse ugualmente la natura che da un lato e dall' altro c' impone la necessità di consentire a queste testimonianze e che ci persuade, che nè l' una nè l' altra non saprebbe ingannarci? Così non avvi alcuno un poco versato nella storia, che non trovi così certo esservi stata una città chiamata Cartagine, come è certo che vi è stato ciò che egli ha veduto coi proprii occhi (1). »

Quando io esamino l' inesattezza delle decisioni dei filosofi sui motivi legittimi delle nostre conoscenze, sono sorpreso che questa ricerca fondamentale per l' umana scienza non sia stata sino ai nostri giorni ancora eseguita con tutta la diligenza possibile.

Quando i filosofi ci dicono che la certezza fisica è minore della metafisica, e la morale minore della fisica, intendono essi quanto dicono? La certezza non è un sentimento interno che si associa ai nostri giudizii. Ella non è forse indivisibile? Se è indivisibile, vi può mai essere una certezza minore di un' altra? Vi può forse essere certezza dove vi è

(1) Trattato delle prime verità, 1 par., cap. 40.

dubbio o timore d'ingannarsi? La probabilità conosciuta può forse andar disgiunta dal dubbio e dal timore d'ingannarsi? Inoltre, si sono confuse due quistioni che dovevano esser distinte. È un fatto, che in molti casi la testimonianza degli altri uomini produce in noi certezza. Si domanda: Questa certezza è ragionevole? È questa una quistione diversa; e noi abbiam fatto vedere che questa certezza è ragionevole.

Inoltre, non si è veduto la scambievole dipendenza de' motivi legittimi delle nostre conoscenze, e come tutti sono appoggiati sulla coscienza? Il motivo della testimonianza degli altri uomini è appoggiato sull'esperienza personale e sul principio induttivo. È impossibile di ammettere le veracità della propria esperienza e del principio induttivo, e non ammettere che in molti casi la testimonianza degli altri uomini è un motivo legittimo de' nostri giudizii. È questo l'errore del padre Buffier e della scuola di Scozia; essi non hanno conosciuta la scambievole dipendenza de' nostri mezzi di conoscere, e come tutti, in ultimo risultamento, si appoggiano sulla veracità della coscienza. Alcuni uomini, prima che fossi venuto in Napoli, mi hanno narrato le magnificenze di questa città: vengo in Napoli, e vedo co' miei occhi le magnificenze che mi sono state attestate; io dico: Questi uomini mi hanno narrato la verità. Ecco i motivi che concorrono all'ultimo mio giudizio: 1.° Io osservo co' miei sensi i fatti che gli altri mi avevano narrato, credo alla testimonianza de' miei sensi, 2.° io mi ricordo che altri mi avevano narrato i fatti, che io stesso ho percepito co' miei sensi, e credo alla testimonianza della mia memoria. La testimonianza de' miei sensi e quella della mia memoria ammessa, mi è impossibile di non ammettere la veracità della testimonianza altrui in questo caso. Ma ammesso il principio induttivo, debbo eziandio ammettere la veracità della testimonianza degli altri uomini in casi simili. Il motivo dell'autorità dipende dunque dalla veracità dei

mezzi de' sensi, della memoria e dell'induzione, ma l'induzione si risolve, come abbiam veduto, nella veracità della memoria e de' sensi esterni in quella della coscienza. Il motivo dell'autorità si risolve dunque ancora in quello della coscienza. E la coscienza è la base della piramide dell'umano sapere.

Da ciò nasce, che non crediamo che a noi stessi, quando ci sembra credere agli altri. Ne segue, che per credere bisogna conoscere, e che la fede non è che uno de' modi di conoscere.

L' analisi che ho fatto de' motivi della nostra conoscenza è molto importante, e se si fosse fatta di buona fede, non sarebbe nato in Francia un sistema bizzarro e stravagante sulla base delle nostre conoscenze.

LEZIONE XXXIV.

DEL RAZIOCINIO COME MOTIVO LEGITTIMO DELLE NOSTRE CONOSCENZE.

Che il raziocinio sia uno de' motivi delle nostre conoscenze è un fatto incontrastabile, poichè noi, ragionando con premesse che crediamo vere, non possiamo non ammettere l'illazione che legittimamente scende dalle stesse premesse. I filosofi nondimeno non si sono contentati di riconoscere l'autorità del raziocinio, e hanno voluto giustificarla. È evidente che non hanno potuto farlo che con una petizione di principio, poichè essi suppongono l'autorità del raziocinio nell' atto che imprendono di dimostrarla.

Io dico dunque che il dire: *il raziocinio è un motivo legittimo di conoscenze*; o in altri termini: *ammettendo le premesse di un raziocinio si deve ammettere l'illazione*, è una verità primitiva. Essa è in fatti una verità idenea, la cui identità si vede immediatamente. *Il raziocinio*

consiste a pronunciare un giudizio perchè si vede identico perfettamente con un altro o contenuto in un altro. È questa l'idea che dobbiamo formarci dell' atto intellettuale chiamato raziocinio. Nell' idea del raziocinio si contiene dunque l'identità parziale o perfetta dell' illazione con una delle premesse. Ora è immediatamente evidente, che ammessa la verità di una proposizione, si deve ammettere la verità della proposizione equipollente.

Dugald-Stewart è su questo punto d'accordo con me; ma egli prende tuttavia un abbaglio. Egli crede che la facoltà d' intuizione e la memoria sono sufficienti pel raziocinio; ecco le sue parole: « Il linguaggio di Locke, in alcuni luoghi, favorisce la supposizione che ne' suoi procedimenti deduttivi la ragione si mostra sotto una forma essenzialmente distinta dall' intuizione: *Allorchè lo spirito* (egli dice) *percepisce la convenienza o la discordanza di due idee, immediatamente, in sè stesse, e senza l' intervento di alcun' altra, questa conoscenza può essere chiamata intuitiva. Ma quando non può collocare queste idee in un tale rapporto, in modo che col mezzo di una comparazione immediata e della loro soprapposizione, egli ne percepisca la convenienza o la disconvenienza, allora è forzato di aver ricorso ad altre idee (ad una o a molte secondo il caso) per iscovrire il rapporto che cerca; ciò è quanto chiamiamo raziocinio.*

« Riconosciamo, che qui vi è dell' arbitrario nell' impiego de' vocaboli. In fatti, la verità degli assiomi matematici è sempre stata supposta intuitivamente evidente, ed il primo assioma di Euclide è quello che afferma; se A è uguale a B, e B è uguale a C, A sarà uguale a C. Così la definizione di Locke, che pone fra i ragionamenti ciò che Euclide colloca fra gli assiomi, non serve se non che a confermare quanto abbiamo stabilito sulla stretta affinità, o piuttosto sull' identità intera del ragionamento e dell' intuizione. Il rapporto fra A e B una volta percepito, A e B s' identificano completamente, come due quan-

tità matematiche simili, e queste due lettere possono essere riguardate come sinonime, dappertutto ove si rincontrano. Così la facoltà che percepisce il rapporto fra A e C è ancora quella che percepisce il rapporto tra A e B, e tra B e C.

« E per fortificare ancora l'evidenza di questa proposizione, si può appellarne alla struttura stessa del sillogismo. È egli possibile di concepire un'intelligenza formata di tal maniera, che percepisca la verità della maggiore e della minore, senza esser colpita dalla necessità della conclusione? Il contrario sarà evidente per chiunque sa ciò che è un sillogismo; o piuttosto, come in questa maniera di argomentare lo spirito è condotto dal genere al particolare, è evidente che nella sola enunciazione della maggiore è presupposta la verità dell' illazione (1). »

Ma l'autore citato confonde due cose molto distinte, cioè il rapporto dell'illazione intera colle premesse ed il rapporto del soggetto dell'illazione col predicato della stessa. Il rapporto fra le premesse e l'illazione è percepito dallo spirito immediatamente; ma il rapporto fra il soggetto dell' illazione ed il predicato della stessa è percepito mediatamente, cioè mediante il rapporto di ciascuno di questi termini col termine medio.

Questa differenza è tale, che il rapporto dell'illazione colle premesse deve essere sempre un rapporto d'identità, laddove il rapporto che lo spirito percepisce fra il soggetto dell'illazione ed il predicato della stessa non sempre è quello dell'identità, potendo l'illazione essere l'espressione di un giudizio sintetico. Un esempio rischiarerà quanto dico. Nel seguente raziocinio: *Ogni corpo è pesante; il sasso è un corpo; il sasso dunque è pesante*, fra le premesse e l'illazione vi è un rapporto di identità, come vi è fra le premesse e l'illazione di qualunque raziocinio; e questa è quell'identità che io chiamo *identità*

(1) Filosofia dello spirito umano, t. 3, cap. 11, sez. 1.

formale. Ma l'illazione non esprime un giudizio identico, ma sintetico. Dicendo: *Ogni corpo è pesante: il sasso è un corpo,* si è già detto implicitamente che il sasso è pesante. Il rapporto dunque fra questa proposizione e la maggiore è un rapporto di comprensione, e noi abbiamo provato che un tal rapporto appartiene al rapporto d'identità; ma la proposizione: *Ogni sasso è pesante*, come anche la maggiore: *Ogni corpo è pesante*, esprime un giudizio sintetico.

L'assioma di Euclide: *Due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse*, è di evidenza immediata; ma quando concludo che A è uguale a C, perchè è uguale a B, il quale è uguale pure a C, io percepisco il rapporto di uguaglianza fra A e C mediatamente, cioè mediante la percezione di due altri rapporti di eguaglianza, di quello di A a B, e di quello di B a C. Chiunque non fa queste distinzioni, confonde insieme le cose più disparate.

Queste incontrastabili osservazioni mi conducono a concludere, *che non si può dimostrare la veracità di un raziocinio legittimo,* e che bisogna riguardarla come attestata dalla testimonianza della coscienza. Il dire che un raziocinio legittimo è verace, è lo stesso che dire che esso è un raziocinio; ora, l'esistenza del raziocinio è attestata dalla coscienza; la veracità della coscienza è dunque inseparabile dalla veracità del raziocinio.

Ma sebbene l'autorità del raziocinio sia una verità primitiva ed indimostrabile, nondimeno ciò che noi conosciamo, in forza di un raziocinio, non segue che sia una verità primitiva.

Il raziocinio è dunque uno de' mezzi con cui acquistiamo le conoscenze. Ma che cosa ci fa conoscere il raziocinio? Quale istruzione reca allo spirito, e come l'istruisce? I filosofi non hanno con precisione determinato due uffizi del raziocinio. Uno si è, che esso serve alla classificazione delle nostre idee e delle nostre conoscenze; e che questa classificazione è una vera istruzione. L'altro si è

che esso serve a darci alcune conoscenze che senza di lui non si possono ottenere. Quando applichiamo alcune verità per sè medesime evidenti ad altre verità più particolari anche per sè stesse evidenti, noi seguiamo una classificazione in forza di un raziocinio, ed una siffatta classificazione è anche una vera conoscenza. Il principio di identità: *Ciò che è*, *è*, è l'espressione generale di tutti gli assiomi; quando dunque dico, che l'assioma *Due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse*, è uno de' casi particolari del principio d'identità, io faccio una classificazione in forza di un raziocinio, il quale mi arreca una verace istruzione. Due quantità uguali ad una terza sono la stessa quantità; e perciò è lo stesso che dire: *Ogni quantità è uguale a sè stessa:* e questa proposizione particolare è compresa nel principio d'identità: *Ciò che è, è.* Questa classificazione mi arreca una verace istruzione, perchè mi fa distinguere le proprietà generiche dalle specifiche, e mi fa conoscere il perchè dell'illazione. Gli assiomi sono evidenti per sè stessi; ma perchè son tali? Essi lo sono, perchè le due idee del soggetto e del predicato sono identiche, e la loro identità è immediatamente percepita. L'identità immediatamente percepita fra le idee è dunque il principio e la sorgente dell'evidenza immediata degli assiomi. Io dunque posso ragionar così: *Ciò che è, è*, è una proposizione evidente per sè stessa; ma tutti gli assiomi sono proposizioni più particolari nelle quali si afferma un'idea di sè stessa; per esempio: *Due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse;* tutti gli assiomi dunque, e fra essi questo, sono evidenti per sè stessi: questo raziocinio mi fa vedere che l'evidenza immediata non è una proprietà particolare all'assioma enunciato e ad altri assiomi; ma è una proprietà generica, poichè appartiene alla proposizione generica, che è il principio d'identità.

Se dico: *Ogni figura ha il numero degli angoli uguali al numero de' lati: il triangolo è figura; il triangolo ha*

dunque il numero degli angoli uguali al numero de' lati; un tal raziocinio, sebbene non sia necessario per farmi conoscere l'illazione, poichè io so indipendentemente dal raziocinio che nel triangolo il numero degli angoli è uguale al numero de' lati, nondimeno il raziocinio recato non lascia d'istruirmi, facendomi vedere che la proprietà di avere il numero degli angoli uguale al numero de' lati non è una proprietà particolare al triangolo, ma una proprietà generica che conviene ad ogni figura. Il raziocinio dunque, in molti casi, sebbene conduca a conoscenze che si possono avere indipendentemente dal raziocinio stesso, è istruttivo in quanto subordina e lega le nostre conoscenze; e così ci fa distinguere le proprietà generiche dalle proprietà specifiche. Il raziocinio, da un'altra parte, serve a darci conoscenze, che senza di esso non si possono ottenere. Possono servirvi di esempi tutti i teoremi matematici e tutte le verità dimostrabili della filosofia.

Io ho detto che tali conoscenze non si possono ottenere senza raziocinio; poichè quando s'impiegano per tale oggetto l'esperienza e l'autorità, questi mezzi, non arrivando a farci percepire, nelle verità necessarie, la relazione d'identità fra le nostre idee, sono insufficienti a darci queste conoscenze necessarie, le quali consistono per lo appunto nella percezione di questa identità. Se alcuno, per cagion di esempio, crede che il quadrato dell'ipotenusa è uguale alla somma dei quadrati dei cateti, e lo crede appoggiato solamente sull'autorità di Pitagora, di Euclide o di qualunque altro geometra, non già in forza di una dimostrazione, costui certamente non potrà pretendere di percepire questa eguaglianza nè immediatamente, nè mediatamente. Egli saprà solamente che questi geometri pensano così; avrà la conoscenza di un fatto, ma non avrà una conoscenza matematica. Inoltre supponiamo, che alcuno misurando il quadrato fatto sull'ipotenusa, lo troverà essere di venticinque palmi quadrati, e che misurando il quadrato fatto sopra uno de' cateti lo

troverà di sedici palmi quadrati, e che quello fatto sull'altro cateto lo troverà di nove palmi quadrati: costui saprà empiricamente, che il quadrato fatto sull'ipotenusa di un triangolo rettangolo, i cui cateti sono uno di quattro palmi e l'altro di tre palmi, è uguale alla somma dei quadrati fatti su questi cateti; ma costui avrà forse il diritto di concludere generalmente, in forza dell'esperienza, che in ogni triangolo rettangolo il quadrato dell'ipotenusa è eguale alla somma dei quadrati dei cateti? Certamente egli non avrà il diritto di fare una tale illazione. Ma vi è di più: costui non avrà neppure la conoscenza matematica, che in questo triangolo rettangolo particolare di cui parliamo, il quadrato dell'ipotenusa è uguale alla somma dei quadrati dei cateti: egli saprà solamente che la cosa è così, ma non già che la cosa è necessariamente così; in conseguenza non percepirà immediatamente, nè mediatamente la relazione d'identità fra l'idea del quadrato dell'ipotenusa e quella della somma de' quadrati de' cateti. Il modo empirico di conoscer le matematiche non dà conoscenze matematiche, ma conoscenze particolari e storiche. Lo stesso deve dirsi delle verità filosofiche: non è filosofo colui che appoggia le sue proposizioni filosofiche sull'altrui autorità. Il raziocinio è dunque indispensabile per le verità dimostrabili delle matematiche e delle filosofiche discipline.

LEZIONE XXXV.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

Il raziocinio, come abbiam detto, è o puro o misto, poichè l'empirico può ridursi al misto. Abbiamo veduto che il raziocinio puro c'instruisce in due modi: 1.° Perchè serve a legare insieme, a subordinare ed a far la classificazione delle nostre conoscenze; 2.° perchè ci fa conoscere quelle

relazioni logiche fra le nostre idee, che non possiamo immediatamente conoscere. Quale utilità ci arreca il raziocinio misto? Tutte le classificazioni che noi eseguiamo, sia riducendo un individuo alla sua specie, sia riducendo una specie al suo genere, sono il risultamento del raziocinio misto. Inoltre, il raziocinio misto mi fa conoscere alcuni rapporti fra i fatti che ho conosciuto, o fra le idee che si possono applicare a questi fatti. Le verità necessarie sono reali per lo spirito, ma ipotetiche per la natura: tostochè l' esperienza rende reale l' ipotesi, esse non esprimono più solamente le relazioni logiche delle idee, ma esprimono queste stesse relazioni logiche fra i fatti. La geometria sferica, per cagion di esempio, dimostra che tutti i circoli massimi della sfera si secano in due parti uguali. Questa proposizione esprime una relazione logica fra l'idea di un circolo massimo nella sfera e l' idea di un altro circolo massimo nella medesima sfera: essa esprime una verità ipotetica, cioè se vi sono circoli massimi in una sfera, questi si divideranno scambievolmente in due parti uguali. I nostri sensi ci presentano il fenomeno della sfera mondana, o quello del moto annuo del sole per l' ecclittica; e perciò del moto diurno dello stesso due volte l'anno nell' equatore; essi presentano nel nostro clima il fenomeno della successione del giorno e della notte, nello spazio di ore ventiquattro; e quindi un orizzonte che divide i circoli diurni del sole in due parti, una visibile e l' altra invisibile; questo orizzonte si riguarda come un circolo massimo, e gli si dà il nome di *Orizzonte razionale*. Combinando la verità ipotetica della matematica pura coi prodotti dell'esperienza, risulta il seguente raziocinio misto: Vi sono nella sfera mondana due circoli massimi, e questi sono l' equatore e l' orizzonte razionale. Ma tutti i circoli massimi nella sfera si secano in due parti uguali, l'equatore è dunque nella sfera mondana diviso in due parti uguali dall' orizzonte razionale. A questo raziocinio misto si aggiunge il seguente: Il sole per due volte l' anno de-

scrive l'equatore; ma tutti i luoghi della terra, all'infuori de' poli, hanno l' orizzonte razionale diverso dall'equatore; e che perciò divide questo in due parti uguali, una al di sopra ed un'altra al di sotto dell' orizzonte medesimo; in tutti i luoghi della terra dunque, all' infuori de' poli, due volte l'anno il giorno è uguale alla notte. Ecco come il raziocinio misto ci scopre fra i fatti, quei rapporti che il raziocinio puro ci scopre fra le nostre idee. Il rapporto di eguaglianza fra le parti in cui i circoli massimi ipotetici si dividono scambievolmente nella sfera, diviene, in forza del raziocinio misto, il rapporto di eguaglianza fra il giorno e la notte negli equinozi.

Ma il raziocinio misto non si limita solamente ad istruirci sui rapporti de' fatti; ma eziandio si estende a svelarci de' fatti che l' esperienza non ci manifesta. Essa eseguisce ciò in forza del principio induttivo, di cui vi ho parlato nelle lezioni antecedenti. Questo principio, per condurci da un fatto che sperimentiamo ad un altro che non isperimentiamo, ci offre due mezzi, uno è quello di dedurre dall'esistenza di un soggetto, che cade sotto l' esperienza, l'esistenza di una qualità che sotto l'esperienza non cade: l'altro si è di dedurre da una causa che si sperimenta, un effetto che non si sperimenta; o da un effetto che si sperimenta, una causa che non si sperimenta. L' induzione mi ha dato questa proposizione generale: *L' acqua ha la qualità di estinguer la sete*. Vedendo l'acqua io dedurrò dall'oggetto che cade sotto l'esperienza, la qualità che non cade sotto l' esperienza, e ragionerò così: *Il corpo che io vedo è acqua; l' acqua ha la qualità di estinguer la sete; questo corpo ha dunque la qualità di estinguer la sete.*

L' induzione mi ha dato questa proposizione generale: *Il fuoco posto in una certa vicinanza della neve produce la liquefazione di questa*; vedendo del fuoco vicino alla neve, potrò fare il seguente raziocinio: *il corpo che vedo vicino alla neve è fuoco; ora, il fuoco vicino alla neve la*

liquefa; la neve che io vedo sarà dunque liquefatta dal fuoco che le è vicino

Possiamo ugualmente, dall' effetto manifestatoci dall' esperienza, dedurre la causa che l' esperienza non ci manifesta; vedo un bambino che vagisce, e deduco l' esistenza di una donna che l' ha partorito; vedo una vacca che ha del latte, e deduco che essa ha partorito. È da osservarsi, che in queste deduzioni il raziocinio conclude ancora, come nel raziocinio puro, dal generale al particolare. Perciò in questa materia bisogna badare al modo come si stabilisce la proposizione generale nelle verità necessarie col semplice paragonare delle nostre idee, e la sua generallità è una conseguenza della sua necessità, nelle verità contingenti la proposizione è generale e si stabilisce coll' esperienza; e la sua generalità dipende dall' esame de' casi particolari.

Le esistenze che si deducono sono di due maniere: alcune possono esser oggetto di esperienza, altre non possono esserlo. Sebbene quando vedo l' acqua, che non ho ancora bevuto, e che giudico aver la qualità di estinguermi la sete, non abbia ancora sperimentato in questo caso particolare la qualità di cui parlo, pure dessa è un oggetto capace di essere sperimentato; poichè bevendo l' acqua che ho presente, conoscerò col fatto che essa ha la qualità di estinguermi la sete.

Ma vi sono molti casi, in cui le esistenze che si deducono non possono divenire un oggetto di esperienza. Domandate ad un uomo, perchè crede un fatto che succede in luoghi ove non è, per esempio, che il suo amico soggiorna alla campagna o viaggia per la Francia; egli vi darà per ragione un altro fatto: vi allegherà una lettera che dall' amico ha ricevuta; egli riguarderà questa lettera come l' effetto della volontà dell' amico, ma questa volontà non può mai per lui divenire un oggetto di esperienza. Niun uomo può avere una conoscenza sperimentale di altri spiriti, se non che dallo spirito proprio: gli spiriti

degli altri sono cose che non cadono sotto la nostra esperienza.

La scuola di Leibnizio chiama *ragion sufficente ciò da cui s' intende, perchè una cosa è piuttosto che non è, e perchè è tale piuttosto che non un' altra.* Essa insegna, *che niente esiste o avviene senza una ragion sufficiente,* e chiama questa proposizione *il principio della ragion sufficente.*

Storckenau pone varie proposizioni su questo principio, le quali son false od inesatte: una di queste è la seguente.

In analysi cuiuscumque, veritatis contingentis statim pervenitur ad principium rationis sufficientis. « *Cum in omni veritate contingente prædicatum præter essentiam subjecto conveniat, ut ex natura harum veritatum patet, in illius analysi progrediens statim deprehendo aliquid, quod efficit ut hoc prædicatum huic subjecto conveniat; sed hoc est pervenire ad principium rationis sufficientis: ergo in analysi cujuscumque veritatis contingentis statim pervenitur ad principium rationis sufficientis.*

« *Omnis igitur veritas contingens reducitur ad principium rationis sufficientis. Si quæ quare veræ sint hæ, et similes enunciationes:* mundus existit; Cajus eruditus, ægrotus, sanus, globulus, plumbeus in aqua fundum petit, plumbi lamina aquæ innatant, *semper et illico deprehendes esse aliquid quod efficiat* ut mundo existentia, Cajo eruditio, morbus, sanitas, etc., conveniat (1). »

Una leggera riflessione è sufficente per conoscere negli stessi esempi dal citato scrittore allegati gli abbagli da lui presi. Egli confonde, in primo luogo, i motivi pei quali io credo l' esistenza del mondo, l' erudizione, la sanità o la malattia di Cajo, colle cause produttive di tali cose. La ragione, per la quale questa proposizione: *il mondo esiste* è vera, si è perchè i sensi esterni e l'interno me l' attestano: la ragione per la quale è vera la proposizione

(1) *Ontologia,* § XXIII.

Cajo è ammalato o sano ec., si è perchè i sensi m' istruiscono di tali fatti. Ma questi fatti hanno le loro cause, ed io posso ignorarle.

L'autore citato cerca eziandio di stabilire la seguente proposizione: « Omnis veritas contingens per principium rationis sufficientis demonstratur. *Omnis veritas contingens analytice reducitur ad principium rationis sufficientis: ergo etiam analysin convertendo in sinthesin, omnis veritas contingens ex principio rationis sufficientis legitime profluit; sed veritas quæ ex altera legitime profluit, per eam demonstratur: ergo omnis veritas contingens per principium rationis sufficientis demonstratur* (1). »

Secondo la dottrina esposta io dunque posso ragionar così: *Non vi è cosa senza una ragion sufficente; i corpi terrestri son dunque pesanti. Non vi è cosa senza una ragion sufficente; io dunque esisto.* Se tali raziocini son frivoli, la proposizione di Storchenau è frivola ancora. Questa proposizione può intendersi in due sensi: o che la proposizione, la quale contiene il principio della ragion sufficiente generalmente enunciato, può essere il principio da cui si deducano tutte le verità contingenti, come io suppongo ne' due raziocinii enunciati, o che tutte le verità contingenti possono dedursi da' loro primi principii. Ora, la proposizione è falsa tanto nel primo senso, che nel secondo: pel primo senso, son sufficenti gli esempi addotti, ne' quali non si vede alcuna connessione fra il principio e l' illazione: e pel secondo basta osservare, che noi ignoriamo i primi principii di tutti i naturali fenomeni e l' essenze reali delle cose esistenti. Lo scrittore citato pare che abbia preveduto questa obbiezione, poichè egli scrive quanto segue: « *Per principium rationis sufficientis non possunt demonstrari omnes veritates contingentes, ergo illud non est primum earum principium. Respondeo, distinguo antecedens, non semper* actu et reipsa *nego antecedens*,

(1) § XXIV, loc. cit.

non saltem in potentia et quoad se d. ant. et con. *Cum multa sint in rebus naturalibus, quæ tum ob intellectus nostri limitationem, tum ob necessariorum subsidiorum defectum, non cognoscimus, saepe evenit ut principium rationis sufficientis ad demonstrationem reipsa condendam non inservit, est illud tamen etiam, tum verum principium de se, et in se aptum ad demonstrandas veritates contingentes, quas actu demonstraret, nisi alia obstarent.*

« *Ratio sufficiens sæpissime nos latet: ergo nec in potentia per principium rationis sufficientis demonstrari possunt omnes veritates contingentes. R. d. ant.* idque ex defectu intelligentiæ nostræ limitatæ, c. ant. idque defectu interno d. ant. et con. *Fateor, frequenter nos ignorare, quœnam sit determinati alicujus rationati ratio sufficiens; verum id brevitatis intelligentiae nostræ tribuendum est, quae efficit, ut quam plurima in rebus physicis nesciamus. Interea tamen cujusvis rationati sua datur ratio sufficiens, eaque in se est vere cognoscibilis, quin et cognosceretur reipsa, si ullia abessent impedimenta* (1). » Io son sorpreso, che uomini, ai quali per altro non manca molta penetrazione, possano pascersi di una filosofia così evidentemente illusoria. — Domando a Storckenau: L'intelletto umano è essenzialmente limitato? Vi sono cose alle quali egli non può mai giungere? Già egli ha confessato la limitazione essenziale dell'umano intendimento; e l'ignoranza essenziale, in conseguenza, di alcune cose per l'uomo, come sarebbero i primi principii delle cose, o l'essenze reali delle primitive sostanze. Io gli domando inoltre: Vi può essere alcun principio di dimostrazione, senza un essere intelligente? Finalmente gli domando, se egli scrive la sua filosofia per l'uomo, oppure per l'infinita intelligenza? O almeno per una intelligenza superiore all'uomo? Se l'uomo ignora i primi principii e l'es-

(1) Loc. cit., § XXV.

senze reali delle cose; egli non può certamente derivare *a priori* da questi principii i fenomeni della natura. L'uomo può solamente osservare alcuni fatti primitivi, e per mezzo di essi può spiegarne altri. Fin qui si estendono le sue forze. Se noi di moltissimi effetti ignoriamo le vere cagioni, come possiamo dimostrare dall'esistenza di queste cagioni, che ignoriamo l'esistenza degli effetti che conosciamo? A che fine spacciare proposizioni che relativamente allo spirito umano, per la cui istruzione si scrive, son false? Ciò serve a farci credere di sapere quel che non possiamo sapere. Nulla accade, dice il nostro filosofo, senza una ragion sufficente. Ma non si tratta di ciò; si tratta di dover dedurre da questa ragione l'avvenimento o il fatto che osserviamo: per far ciò è necessario conoscere questa ragione; ora si conviene che moltissime di queste ragioni s'ignorano dall'uomo, e per la limitazione dell'umano intelletto s'ignoreranno sempre dallo spirito umano. Ma queste ragioni, si replica, si possono conoscere. Non solamente, io rispondo, si possono conoscere, ma si conoscono dall'infinita intelligenza; ma la dimostrazione è estranea a lei, la quale è un'intelligenza meramente intuitiva. Quando si dice che tutte le verità contingenti possono dimostrarsi pel principio della ragion sufficente, si parla certamente dell'uomo; e la proposizione relativamente all'uomo è falsa.

« Noi potremmo, dice Degerando, definire così il primo giudizio de' filosofi: *Si può trovare la ragione di tutto*; questo pregiudizio deve trovar favore appresso lo stesso genio; e non ha esso infatti soggiogato il gran Leibnizio? Il principio della ragion sufficente ha avuto esistenza in filosofia lungo tempo prima che Leibnizio l'avesse enunciato; gli spiriti vi ubbidivano senza conoscerlo. Ma che cosa è mai per noi la *ragione* di una cosa? essa è il motivo che abbiamo per supporla. Applicabile a tutte le proposizioni dedotte, questo principio non può dunque giungere a' fatti primitivi, fondamenti di tutte le deduzioni?

Applicato alle proposizioni dedotte esso sarà il terrore, la ruina del pregiudizio; trasportato a' fatti primitivi, diverrà egli un pregiudizio (1). »

Io osservo su questo brano dello scrittore francese, che non bisogna confondere il motivo che noi abbiamo per supporre una cosa, colla ragion sufficente di questa cosa. Anche le verità primitive si ricevono da noi in forza di qualche motivo, così gli assiomi hanno per motivo l'evidenza immediata, ed i fatti primitivi hanno per motivo la testimonianza o del senso interno, o dei sensi esterni. L'esistenza del sole, per esempio, si ammette per la testimonianza degli occhi, ed è per noi una verità primitiva. Ma quale è la ragion sufficente di questa esistenza? Essa è contenuta nella causa efficente e nella causa materiale del sole.

È vero che il principio della ragion sufficente era nella filosofia prima di Leibnizio, ma fa d'uopo osservare, che i Leibniziani non confondono questo principio con quello delle causalità. Essi pretendono, che la ragion sufficente debba farci intendere perchè la cosa è, perchè è così e non altrimenti. Essi non definiscono la ragion sufficente per ciò che fa esistere la cosa nel modo in cui non esiste, ma per ciò da cui non possiamo intendere perchè la cosa è, e perchè è così e non altrimenti. La causalità è relativa alle cose, e prescinde dalla nostra intelligenza, laddove la ragion sufficiente è ancora relativa al nostro spirito; poichè si richiede che noi sapessimo per essa spiegare il come la cosa è o si fa; perciò i Leibniziani, non potendo spiegare l'esistenza delle sensioni nello spirito per mezzo de' moti nel nostro corpo, hanno negato che le nostre sensazioni hanno la ragion sufficente ne' moti prodotti ne' nostri organi sensorii: « Scholastici dudum usi sunt axiomate *nihil esse sine causa*, sed hæc propositio cum principio rationis sufficientis minime confundenda, cum ratio et cau-

(1) *Histoire comparée*, 1 ediz., *t. I, cap. IV.*

sa plurimum differant. Inde est quod iidem in physicis non admiserint effectum sine causa; admiserint tamen sine ratione sufficiente. Ita ex. gr. agnoscebant attractionis magneticæ causam esse debere, dum ad vim attractricem magneti inexistentem provocabant; sed quia non necessarium esse existimabant, ut per vim istam attractricem intelligibili modo attractionem magneticam explicarent, eandem profecto absque ratione sufficiente subsistere posse sibi persuaserunt (1). »

LEZIONE XXXVI.

DEL SENSO COMUNE.

Noi abbiamo stabilito che la verità di tutti i nostri mezzi di conoscere dipende dalla veracità della coscienza; e che non si può ammetter questa senza ammetter quella. Noi dunque non abbiamo bisogno per la realtà delle nostre conoscenze di ricorrere al principio vago del *senso comune*: ma lasceremo noi senza esame la dottrina di quei filosofi, che per riconoscere la veracità della memoria, de' sensi e del principio induttivo, ricorrono all' autorità del senso comune degli uomini? Lasceremo noi senza esame la dottrina insegnata ultimamente in Francia, che non concedendo alcuna autorità ad alcuno dei nostri mezzi di conoscere, non esclusi il senso intimo, l'evidenza immediata ed il raziocinio, non ammette altro motivo legittimo de'nostri giudizii, che l'autorità del genere umano? Lasceremo su tal proposito senza esame la dottrina della ragione impersonale del sig. Cousin? Noi faremo rapidamente alcune osservazioni su queste opinioni.

Io incomincio da quella che mi sembra la più stravagante. Essa dichiara, che tutti i nostri mezzi di conoscere sono illusorii, e vani, e che l'uomo colle sue sole forze intellet-

(1) *Wolfio*, Ontologia, § 71.

tuali non può esser certo di alcuna cosa, nemmeno della propria esistenza: essa insegna, che per uscire da questo stato d'incertezza fa d'uopo ricorrere all'autorità del genere umano. Quando dunque (dice l'autore di questa dottrina) Cartesio, tentando di uscire dal suo dubbio metodico, stabilisce questa proposizione: *Io penso, dunque io sono*, egli sormonta un abisso immenso, e pone negli spazii aerei la prima pietra dell'edifizio che intraprende d'innalzare; poichè a tutto rigore, noi non possiamo dire *io penso*, non possiam dire *io sono*, non possiam dire *dunque*, ed asserir nulla per via di conseguenza. Così tutti i nostri tentativi per giunger alla verità colle nostre sole forze non hanno altro effetto, che di confondere ognor più la nostra impotenza, e di giustificare quel detto di un antico: *L'unica cosa certa si è che non avvi nulla di certo; e che niun essere è più miserabile e più orgoglioso dell'uomo. — Solum certum nihil esse certi, et homine nihil miserius aut superbius.* —

« Ma come perdendo ogni speranza c'immergeremo noi ad occhi chiusi nelle mute profondità di uno scetticismo universale? Dubiteremo noi se pensiamo, se sentiamo, se siamo? La natura nol permette; essa ci costringe a credere, anche allorquando la nostra ragione non è convinta. La certezza assoluta ed il dubbio assoluto ci sono ugualmente vietati. L'uomo, lo voglia o no, bisogna che agisca, perchè bisogna che egli si conservi. La ragione s'egli non ascoltasse che lei, non insegnandogli che a dubitar di tutto, e di sè stesso, lo ridurrebbe ad uno stato d'inazione assoluta: egli perirebbe prima di aver potuto provare a sè stesso che esiste.

« Così l'uomo è nella naturale impotenza di dimostrare alcuna verità, e trovasi in eguale impotenza di ricusar di ammettere certe verità. Più ancora le verità che la natura lo costringe ad ammettere con maggior impero sono quelle di cui egli ha le minori prove: tali sono tutti i principii, che si chiamano evidenti; essi si riconoscono ancora a questo carattere, che non potrebbero provarsi.

« Da ciò deriva, che il medesimo sentimento che ci attacca all'esistenza, ci costringe a credere e ad agire conforme a ciò che crediamo. Si forma, nostro malgrado, nel nostro intelletto una serie di verità irremovibili al dubbio, sia che le abbiamo acquistate per mezzo de' sensi o per qualche altra via. Di quest' ordine sono tutte le verità necessarie alla nostra conservazione, tutte le verità sulle quali si forma il commercio ordinario della vita, e la pratica delle arti e dei mestieri indispensabili. Noi crediamo invincibilmente, che esistano corpi dotati di certe proprietà, che il sole spunterà domani, che confidando le sementi alla terra, questa ci darà le messi. Chi dubitò mai di queste e di mille altre consimili cose?

« In un ordine differente noi non dubitiamo davvantaggio di una moltitudine di verità confermate dalla scienza; e questa impotenza di dubitare, od almeno se si dubita, la sicurezza di essere dichiarato folle, inetto dagli altri uomini, costituisce tutta la certezza umana. *Il senso comune, sensus communis*, è per noi il sigillo della verità: non se n'ha verun altro (1).

L'autore di questa dottrina aveva antecedentemente dichiarata illusoria la testimonianza del senso interno e de' sensi esterni, della memoria, del raziocinio: dopo ciò egli pretende che il solo consenso comune degli uomini sia il sigillo della verità. Non può certamente pronunziarsi una contraddizione più evidente di questa. Perchè io riconosco il consenso degli altri uomini, circa una data proposizione, mi è necessario antecedentemente di esser persuaso della loro esistenza. Ora io non conosco l'esistenza degli altri uomini, se non per mezzo delle sensazioni, che vengono in me pel canale de' miei sensi e pel raziocinio, il quale deduce da quanto percepisco ne' corpi de' miei simili l' esistenza di uno spirito simile al mio, che anima questi corpi; ora io sono incerto dell'esistenza di que-

(1) *Saggio sull' indifferenza in materia di religione, di La Mennais, cap. XIII.*

te sensazioni in me, perchè il mio senso intimo è fallace; e sono incerto dell'esistenza de' corpi degli altri uomini, perchè la testimonianza de' miei sensi esterni è fallace; e se il raziocinio è anche fallace, sono incerto dell'esistenza di altri spiriti simili al mio. Inoltre, affinchè io conosca il consenso degli altri uomini circa una verità, è necessario che intenda il loro linguaggio; ora, distrutta l' autorità della memoria, io sono incerto del senso che gli uomini attaccano alle parole. Allorchè dunque l'autore citato mi obbliga a prestar fede all'autorità degli uomini, egli mi obbliga a credere un impossibile evidente, che egli si diriga, in conseguenza, ad altri esseri di una natura differente della mia; poichè io son tale per mia natura da non poter ricevere ciò che mi presenta una evidente contraddizione.

L'autore in fatto insegna, che noi siamo incerti di tutto, ed insieme certi di alcune verità; e che perciò dobbiamo crederci insieme incapaci di conoscer la verità e capaci di conoscerla; egli riconcilia due proposizioni contraddittorie coll'ammetterle tutte e due.

Aggiungo: se niun uomo conosce la verità, il genere umano sarà una collezione di uomini ignoranti: una moltitudine d' ignoranti insegnerebbe la scienza!

L' autore medesimo vuol farsi credere, nell' insegnamento di questa dottrina, animato da uno zelo ardente per la religione; ma quando lo zelo non è *secundum scientiam*, esso distrugge invece di edificare. Io apro il testamento della salute e leggo: « *Quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostræ contrectaverunt de verbo vitæ,... annuntiamus vobis, ut et vos societatem habeatis nobiscum, et societas nostra sit cum patre et cum filio eius Jesu Christo* (1).

L' apostolo della verità poggia dunque sulla testimonianza de' propri sensi l'augusto edifizio del cristianesimo:

(1) *Epistola Joannis*, cap 1 v. 1 e 3.

l'apostolo delle genti crede legittimo il raziocinio, con cui dagli effetti visibili lo spirito deduce la causa invisibile; poichè scrive « *Invisibilia* (*Dei*) *per ea quæ facta sunt intellectu conspiciuntur* (1). »

Egli appoggia dunque l'esistenza di Dio sulla testimonianza de'sensi, e sull'autorità del raziocinio.

Ma continuiamo ad ascoltar per altro momento l'autore di questo paradosso: « Supponiamo che gli uomini, nelle medesime circostanze, fossero affetti da sensazioni, da sentimenti contrari, e formassero dei giudizi opposti, nessuno di loro protrebbe negar nulla, asserir nulla; perchè niun di loro troverebbe in sè prove determinanti in favore di ciò che sente e di ciò che giudica. La sua ragione attonita si arresterebbe in silenzio davanti all'altrui ragione, come ci fermeremmo pieni di sorpresa e di dubbio davanti a specchi che posti in faccia al medesimo oggetto, ne riflettessero immagini dissimili.

« Se v' hanno contraddizioni tra le relazioni de' sensi, le testimonianze interne dell'evidenza, o i giudizi ragionati di parecchi individui, subito la mancanza di accordo produce l'incertezza, e lo spirito rimane sospetto sinchè il consenso comune riconduca con sè la persuasione. Un principio, un effetto qualunque è più o meno dubbioso, più o meno certo, secondo che è adottato, attestato più o meno universalmente. Tutte le idee umane son pesate con questa bilancia, gli uomini non hanno altra regola per valutarle (2). »

Le ragioni addotte dall'autore pel paradosso che combatto son false. Un uomo crede alla testimonianza dei suoi sensi solamente, nè ha bisogno in ciò della testimonianza degli altri; anzi se gli altri asserissero cose contrarie a ciò che egli ha veduto co' propri occhi, lungi d' essere incerto di ciò che ha veduto, riguarderebbe gli altri uomini come mentitori o come ingannati da false

(1) *S. Paulus ad Romanos*, 1 *cap.*, *v.* 20.
() *Loc. cit.*

testimonianze. Cento testimoni, che asserissero morto un uomo il giorno innanzi in cui egli l'ha veduto vivo, non gli farebbero nascere il menomo dubbio sulla vita di costui.

Gli uomini osservano giornalmente la diversità delle sensazioni ne' diversi individui del genere umano, e ciò non ostante non dubitano della testimonianza dei loro sensi. I miopi non veggono in una certa distanza, ove gli altri veggono chiaramente. Un cibo non piace ad un uomo quando è ammalato, e gli recava molto piacere quando era sano. Si sa che ciò dipende dai diversi stati degli organi.

Riguardo alle verità necessarie, come sono gli assiomi ed i teoremi della matematica pura, gli uomini ne son certi per l'evidenza immediata e per la dimostrazione, indipendentemente dall'autorità degli altri. Pitagora, Archimede, non aspettarono di udire l'opinione degli altri sulle verità geometriche da loro scoperte: essi ne furono certi tostochè le scoprirono, e con tutta certezza lo annunziarono ai geometri. Se alcuno dubitasse, o negasse tali verità, il geometra lo riguarderebbe o come ignorante, o come caparbio, o come folle; ed egli non si rimoverebbe dall'ammetterle come incontrastabili. Abbiamo inoltre osservato, che il mezzo dell'autorità è insufficiente a darci conoscenze matematiche, ma solamente può darci conoscenze storiche.

Riguardo ai fatti che non colpiscono i nostri sensi, e pe' quali siamo obbligati di stare alla testimonianza degli altri, è falso che noi prestiamo sempre fede al maggior numero. Spesso preferiamo la testimonianza di pochi uomini probi a quella di molti che sospettiamo corrotti. Noi crediamo agli altri, perchè crediamo a noi stessi, perchè la nostra esperienza personale ci ha fatto vedere, che in alcune circostanze la testimonianza degli altri non è fallace. Noi facciamo ancora uso, nel deferire particolarmente all'altrui testimonianza, della nostra ragione. Uno storico senza critica sarebbe un romanziere.

I nostri mezzi di conoscere sono in noi; e noi, bisogna ripeterlo, crediamo agli altri, perchè crediamo a noi stessi; non già crediamo a noi stessi perchè crediamo agli altri.

Il padre Buffier era molto saggio: egli ebbe ricorso al senso comune, per le cose al di fuori di noi; ma ammise la veracità del senso interno; e perciò dell'evidenza immediata per sè stessa: egli ammise la veracità del raziocinio, ed ammise ancora una certa differenza fra le verità appoggiate sul senso interno e quelle poggiate sul senso comune; egli ebbe torto di non vedere che la veracità della coscienza è inseparabile da quella degli altri nostri mezzi di conoscere; e che il ricorso al senso comune, per le cose esistenti fuori di noi, conteneva una petizione di principio. Storckenau adottò la dottrina del padre Buffier, e cercò di difenderla dalle obbiezioni a cui va soggetta. Facciamo alcune osservazioni su quanto dice Storckenau.

La prima proposizione dell'autore è la seguente: ***Existit sensus naturæ communis.*** Su questa proposizione, io non posso non esser d'accordo con cotesti filosofi; io ammetto, che avvi in tutti gli uomini una disposizione che li determina ad alcuni giudizi uniformi sugli stessi oggetti. I motivi legittimi de' nostri giudizi di cui abbiamo fatto l'analisi, sono comuni a tutti gli uomini. Tutti credono alla veracità della loro coscienza, dell'evidenza immediata, della memoria, de' sensi esterni, del principio induttivo della concorde testimonianza degli altri in alcuni fatti, e del raziocinio. Io confesso ed approvo quanto dice Storckenau nel seguente passo: «Licet enim naturæ diversorum hominum in plurimis differant, ut fere eorem facies, semper tamen in essentialibus, quæ naturam nimirum humanam, et rationalem constituunt, perfecte conveniunt ut etiam diversæ hominum facies in præcipuis partibus haud discrepant, extat igitur principium quoddam in ipsa natura humana, et rationali fundatum, id est quædam animi comparatio, et propensio naturalis, ex qua ejusmodi judicia omnibus communia proficiscuntur.»

Gli spiriti umani sono simili e costituiscono una stessa specie. Questa similitudine di natura è il fondamento del senso comune. Questo senso comune è la stessa cosa di quel che i filosofi chiamano *logica naturale.* Tutti gli uomini sono dotati della facoltà di conoscere il vero: questa facoltà si esercita in tutti gli uomini, secondo certe leggi costanti, che gli uomini stessi originariamente non conoscono; e perciò si dà una certa disposizione naturale dello spirito a dirigere le operazioni della facoltà di conoscere conformemente a queste leggi: questa disposizione appunto è quanto si chiama logica naturale; e non è differente da ciò che appellasi senso comune. Io osservo, che non bisogna limitare il senso comune a' giudizi relativi alle cose esterne a noi; ma fa d'uopo includervi anche quelli che sono relativi al nostro essere. Osservo inoltre, che lo stesso senso comune di cui parliamo condanna la dottrina che ripone il criterio della verità nel senso comune; poichè ogni uomo è persuaso della veracità de' suoi mezzi particolari di conoscere, e crede a' risultamenti di questi indipendentemente dalla autorità degli altri uomini. Niun uomo, per cagion di esempio, attende che gli altri dicano che è vero ciò che egli vede co' suoi occhi, per esserne certo: egli ne è certo indipendentemente dalla testimonianza degli altri ed antecedentemente a questa testimonianza.

Non bisogna confondere queste due proposizioni: *Tutti gli uomini convengono su di alcune verità. Il motivo legittimo, che ci fa ammettere queste verità, non è altro che questo comune consenso degli uomini.* Così tutti gli uomini credono l'esistenza de' corpi (i pochi filosofi che ne dissentono non fanno qui alcuna eccezione, poichè parlasi degli uomini privi di filosofia); ma niun uomo crede questa esistenza perchè gli altri la credono, ma perchè i suoi sensi particolari gliela attestano; e se si volesse appoggiare questa proposizione: *Esistono i corpi*, sulla concorde persuasione degli altri, si commetterebbe una

petizione di principio; poichè si supporrebbe già l'esistenza de' corpi. Ogni uomo crede alla veracità della sua memoria, ma vi crede per sè stesso, non già perchè gli altri vi credono concordemente: sarebbe questo, come ho osservato, un supporre ciò che è in quistione. Dicasi lo stesso di tutti gli altri mezzi di conoscere; poggiare la veracità di alcuno di essi sulla concorde credenza degli uomini, è un supporre ciò che è in quistione.

È certo, che vi sono verità generalmente ammesse dagli uomini; ma la conversa di questa proposizione è vera? Si può dire, che tutte le proposizioni generalmente ammesse dagli uomini son vere? Non possano esservi errori generali? Io credo che ve ne possono essere. Tutta l'antichità, se si eccettuano i pitagorici ed Aristarco di Samo, ha creduto che il sole gira intorno alla terra, ed intanto questa opinione è falsa. Il politeismo e l'idolatria erano generalmente sparsi sulla terra, ed appena il monoteismo si trovava negli Ebrei. Niuno fra i pagani, nè filosofo nè del volgo, ha conosciuto la eccezione delle sostanze. Storckenau obbietta il passo di Cotta presso Cicerone (lib. 3 de *natura deorum* cap. 4). *Placet tantas res opinione stultorum judicari?* Ed egli risponde così all'obbiezione: « Ut superiori dicto sua constet veritas, id ita accipiendum est, ut intelligatur ea veritas, ad cujus investigationem singularis attentio, major ingenii vis, difficilius ratiocinium, aut exquisita experimenta requiruntur, quæ omnia utique frustra in multitudine desiderantur. At veritas quæ sola mentis applicatione, absque longior ratiocinatione cognosci potest, atque in vulgo, si is naturæ ductum sequatur, quam in sapientissimo quovis philosopho residere potest: judicia proinde vulgi in sensu naturæ fundata nequaquam inter stultorum opiniones; ut, disputationis gratia, contendit Cotta, referri possunt. Denique ut similibus objectis satisfiat, rite advertendum est, non agi hic de quacumque hominum singularium, sed de ipsa naturæ humanæ, ac rationalis auctoritate, neque

hanc per qualemcunque majoris hominum partis in aliquod judicum consensionem, sed per eam solum, quæ ex ipsa naturali propensione omnibus indita proficiscitur, constitui : quare philosopho quam maxime interest, nosse ea, quorum ope duplicem hanc hominum consensionem accurate discernere queat; eam in rem sequentes ei suppeditamus. »

« Caracteres consensionis in sensu naturæ fundatæ.

« 1.° Consensio ex sensu naturæ communi proficiscitur: *Si nullam habent aliam originem, quam quae est ipsius naturae.*

« 2.° *Si ea consensio sit universalis, ac per omnes nationes diffusa.*

« 3.° *Si judicium communi consensione fuerit receptum, et retentum, sine speciali sectae cujusdam commodo.*

« 4.° *Si sensus ille sit connexus cum aliis veritatibus certis, ac ab ipsa natura dictatis.*

« 5.° *Si sensus ille precedente tempore, crescente litterarum, morumque cultura, crescant, roboretur ampliusque inter homines diffunditur* (1). »

È facile osservare, che il conoscere in quali casi concorrono i caratteri enunciati è un' impresa della massima difficoltà non solo, ma suppone la veracità e l' uso di tutti i nostri mezzi di conoscere. Il ricorso dunque al senso comune, per istabilire le verità fondamentali della scienza umana, è vano.

Possiamo, in seguito delle antecedenti osservazioni, stabilire sul senso comune le seguenti proposizioni.

1.° L'esistenza del senso comune è incontrastabile. Esso non è diverso da ciò che i filosofi appellano *logica naturale.*

2.° Il senso comune consiste ne' giudizi veri che formano gli uomini tutti, in forza de' motivi delle nostre cono-

(1) *Logica, par. 2, cap. IV, § CLXX e seguenti.*

scenze, di cui abbiamo fatto l'analisi. Così tutti gli uomini ammettono l'esistenza de' corpi, perchè credono alla testimonianza de' loro sensi: tutti credono la loro identità personale, perchè credono alla loro memoria.

3.° Sebbene gli uomini convengano generalmente nell'ammettere alcune verità; nondimeno essi non le ammettono per l'autorità degli altri uomini, ma per motivi personali; poichè tutti i nostri mezzi di conoscere ci son personali.

4.° Sebbene vi sieno giudizi veri, sui quali gli uomini son d'accordo, non può dirsi che non vi sieno i giudizi falsi universalmente ricevuti.

5.° Il dichiarare illusorii tutti i nostri mezzi di conoscere, e porre insieme che la verità si trova nel concorde giudizio degli uomini, è una contraddizione evidente.

6.° Il voler poggiare la verità delle cose esterne a noi sul senso comune, è una petizion di principio.

LEZIONE XXXVII.

DOMMA DELLA RAGIONE UNICA, OSSIA DELLA RAGIONE IMPERSONALE.

Dal consenso universale degli uomini circa alcune verità necessarie, come sono quelle della matematica pura, e le leggi fondamentali della natura morale, alcuni filosofi sono stati indotti a riguardar la ragione che le svela all'uomo, come un principio unico ed universale che opera in tutti gli spiriti umani. La ragione, hanno detto, svela queste verità in un modo assoluto ed universale. Noi non diciamo: io penso che due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse, ma noi diciamo, che la cosa è necessariamente così. Ora se la ragione fosse individuale e personale, noi non potremmo, dicono costoro, riguardare le sue massime come le massime di ogni essere pensante.

Ma fa d'uopo sulle prime intender bene il domma che esaminiamo. Esso può avere più di un senso; nel teismo, o sia nel sistema che ammette la creazione delle sostanze, può essere inteso in alcuni modi; e nel sistema dell'unità della sostanza deve essere inteso in un altro. Alcuni difensori del teismo insegnano, *che noi vediamo tutte le verità necessarie ed immutabili nella verità sovrana ed increata*, *cioè in Dio*. È importante di determinare il senso proprio di questi vocaboli, *vedere una cosa in un' altra*. Quando si dice che si vede una cosa in un'altra, che si vede B in A, il senso proprio e naturale di questa espressione è che la conoscenza dell'una ci dà la conoscenza dell'altra; che noi non conosciamo B che conoscendo A; così non conosciamo l'illazione di un raziocinio, che non è limitato alla classificazione, che per mezzo delle premesse, e generalmente la conoscenza di tutte le proposizioni dedotte si ha per mezzo delle premesse o delle conoscenze primitive. Così il geometra non può conoscere che tutti gli angoli di un triangolo sono uguali a due retti, se non ha tutte le antecedenti conoscenze da cui questa verità si deduce; perciò di tutte le verità dimostrate si dice che son conosciute ne' loro principii. Supponendo che la proposizione che si dimostra sia B, e che il principio sia A, fa d'uopo che A sia noto, e più noto di B, affinchè, propriamente parlando, potessimo dire che noi conosciamo B in A, *tamquam in objecto cognito*, come in un oggetto che ci è noto.

Si potrebbe ancora dire, che noi conosciamo B in A, perchè A contribuisce alla veduta di B, non come un oggetto noto, ma come la causa efficiente della conoscenza di B, o come una condizione *sine qua non*.

Ma questa significazione, osserva Arnaldo, sarebbe molto impropria. « Il sole, per cagion di esempio, ci fa vedere tutto ciò che noi vediamo durante il giorno, anche allorchè le nuvole ce lo nascondono. Non si può dire, propriamente parlando, che noi vediamo ciò che vediamo nel

sole, ma solamente per mezzo di esso; che se si dicesse che si vede nel sole, si dovrebbe sottintendere *causaliter, non vero obiective, seu tanquam in obiecto viso* (1). »

Ma bisogna inoltre osservare, che si può riguardar Dio come causa efficente delle nostre conoscenze in due sensi, o come causa efficente mediata; in quanto che Dio è l'essere che ha creato il nostro spirito e l'ha dotato di ragione: la ragione dunque è suo dono; ma in questo ultimo senso, riguardato Dio come causa efficente delle nostre conoscenze, non vi è nel teismo alcuna controversia, poichè tutti coloro che abbracciano il teismo, ammettono che la nostra ragione viene da Dio come creatore di tutti gli esseri finiti.

L'illustre e pietoso Fénélon scrive: « Qualunque sforzo di spirito che io faccia, non posso mai pervenire a dubitare che due e due non facciano quattro; che il tutto non sia più grande della sua parte; che il centro di un circolo perfetto non sia ugualmente distante da tutti i punti della circonferenza. Io non sono affatto libero di negare queste proposizioni; e se nego queste verità o altre simili, ho in me qualche cosa che è al di sopra di me, e che mi riconduce per forza nel vero. Questa regola fissa ed immutabile è sì interiore, è sì intima, che io sono tentato di prenderla per me stesso: ma essa è al di sopra di me; poichè mi corregge, mi raddrizza, mi mette in diffidenza contro me stesso, e m'avverte della mia impotenza. Essa è qualche cosa che m'inspira in ogni ora purchè io l'ascolti; e non m'inganno giammai che non ascoltandola.

« In verità la mia ragione è in me; perchè bisogna che rientri incessantemente in me stesso per trovarla. Ma la ragione superiore che mi corregge nel bisogno, e che io consulto, non appartiene a me, ed essa non fa parte di me (2). »

(1) *Arnaldo*. regole di buon senso fra gli scritti sulla grazia generale, § *III*.
(2) Dell'esistenza di Dio, 1 *parte*, § *LIV e LV*, ec.

Confesso di non attaccare alcun senso netto a questo linguaggio. Quando giudico che tutti i raggi del circolo sono uguali fra di essi, son io che formo questo giudizio, o vedo questa verità in Dio nello stesso modo in cui la leggo scritta in un libro? Se questo giudizio è in me, è desso una modificazione passiva, di cui la causa immediata efficente è Dio, o pure è una modificazione attiva? Bisogna certamente determinarsi ad ammettere alcuna di queste proposizioni: senza di ciò noi ci raggireremmo in un misticismo inintelligibile. Ecco come Arnaldo ragiona colla massima chiarezza su questo oggetto: « *Quod de omnibus hominibus dicitur intelligere eas in æterna veritate quæ clare, necessario, et immutabiliter vera sunt, id de me ipso experirer, si verum esset. Ea est enim mentis nostræ natura, ut conscia sit se intelligere quid clare intelligit.*

« *At innumera intellexi tamquam clare, necessario, et immutabiliter vera, neque umquam mihi conscius fui, ea me videre, vel vidisse in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate, hoc est, in Deo... Conscius enim mihi multas geometricas, et aritmeticas veritates clare intellexisse; cum nulla subiret animum meum cogitatio de ipsa, que supra mentes nostras est incommutabili veritate, hoc est, de Deo, sed de sola connexione necessaria ideæ attributi cum idea subiecti, quæ est veritas creata in meo intellectu existens, et non in Deo. Atqui unum idemque est me de re aliqua cogitare, et rem aliquam menti meæ conspectui praesentem esse. Ergo incommutabilis illa veritas, quae Deus est, mentis nostræ conspectui præsens non fuit, si dum illas intellexi, conscius mihi sum, nullam nequidem levissimam de illa veritate, quæ Deus est, cogitationem animum meum subiisse. At si tum mentis meæ conspectui præsens non fuit illa veritas quæ Deus est; non ergo in illa videre potui geometricas illas veritates. Ergo persuadere mihi non possunt, quidquid sibi alii persuadeant, geometricas il-*

las veritates, non nisi in prima illa veritate, quæ Deus est, videri posse (1). »

Questa ragione addotta da Arnaldo dimostra chiaramente, che lo spirito umano non conosce le verità necessarie nella verità increata *tamquam in obiecto cognito*; ma non potrebbe dirsi, che Dio sia la causa efficente immediata di queste verità in noi? Rispondo che ciò non può dirsi, poichè lo spirito umano è attivo ne' giudizii e nei raziocinii.

La coscienza ci manifesta tre specie di fatti nel nostro spirito, cioè i fatti necessarii sensibili, e questi fatti sono le nostre esterne sensazioni ed i sentimenti interni di ciò che accade nel nostro spirito; i fatti necessarii del pensiero, e questi sono i nostri giudizii, i nostri raziocinii, e generalmente tutti gli atti della meditazione; ed i fatti liberi, i quali sono tutti i nostri voleri particolari. Ora, lo spirito è passivo ne' primi fatti, ma è attivo nei secondi e nei terzi. Se lo spirito fosse passivo ne' giudizii e nei raziocinii, non esisterebbe per lui nè la verità, nè l'errore; poichè egli non sarebbe l'autore de' giudizii e dei raziocinii; egli riceverebbe alcune impressioni di cui avrebbe coscienza, ma non sarebbe egli che direbbe *è, non è*; e siccome l'apparenza del remo rotto nell'acqua, in quanto apparenza, non è un errore, così i giudizii ed i raziocinii, qualora fossero percezioni passive, non sarebbero nè veri, nè falsi.

Ora i voleri, i giudizii, i raziocinii, sono di lor natura atti dello spirito; lo spirito li produce dunque per virtù propria. Se la coscienza non m'inganna allorchè mi attesta, che i miei voleri derivano da me, e che io agisco, volendo, non può ingannarmi allorchè mi attesta

(1) *Dissertatio bipartita, an veritas propositionum quæ necessario et immutabiliter veræ sunt, videntur a nobis in prima et increata veritate quæ Deus est etc. art. IV.*

che agisco giudicando, ragionando, meditando. Inoltre, alcuni de' miei giudizii e de' miei raziocinii son veri, alcuni altri sono falsi; ora se gli avversarii non dicono che Dio sia la causa immediata de' giudizii e de' raziocinii falsi, perchè, concedendo che lo spirito umano è attivo nell'errore, non vogliono eziandio riguardarlo come attivo nella conoscenza della verità? Le stesse parole di Fénélon dimostrano ciò che io insegno: « Ciascuno sente in sè una ragione limitata e subalterna, la quale erra subito che non è in un'intera subordinazione, e che non si corregge se non rientrando sotto il giogo di un'altra ragione superiore, universale ed immutabile (1). »

L'autore citato ammette che noi abbiamo una ragione limitata e fallibile; ma pretende che un'altra ragione superiore si mostri a noi, e parli al nostro spirito; che sottoponendo la nostra ragione alla ragione immutabile, noi conosciamo il vero; che non ubbidendo alla ragione suprema, cadiamo nell'errore. Ma in primo luogo, avvi alcuno che abbia conosciuto queste due ragioni, una immutabile ed infinita, l'altra limitata e fallibile? Io per me non ho coscienza che della mia ragione limitata solamente: so che essa può trovar la verità, e può errare; io, ne' miei dubbii e ne' miei errori, non ho mai inteso la voce interiore di questa ragione suprema.

Inoltre supponiamo che questa ragione suprema, come si vuole, mi presenti, per cagion di esempio, la dimostrazione di una verità; o io le ubbidisco, ed è necessario che intenda la forza della dimostrazione; la mia ragione allora vede ciò che deve vedere, ella ragiona ed è attiva; o io non mi arrendo alla dimostrazione, e la mia ragione è anche attiva nell'errore.

Queste osservazioni dimostrano ugualmente che io non vedo le verità necessarie nella verità eterna, nè come in un oggetto conosciuto, come sembra che l'intenda Féné-

(1) Loc. cit., § LVII.

lon, nè *causaliter*, vale a dire che Dio sia la cagione efficente immediata de' miei giudizii e dei miei raziocinii, in modo che io sia in questi pensieri meramente passivo.

Non posso astenermi di rapportare ancora un altro luogo della citata dissertazione di Arnaldo: « *Frustra recurrimus ad veritatem æternam, quæ supra mentes nostras est, si in ipsa mente nostra reperimus quidquid necessarium est, ut vera esse judicemus quæ in scientiis apodictice demonstrantur. At rem ita sese habere facile perspicitur, si mens nostra in se conversa, quid in se negatur, dum scientias acquirimus, sedulo investigare voluerit.*

« *Etenim in se ipsa esse animadvertet multarum rerum perceptiones sive ideas, undecumque illas habuerit, ut corporis, cogitationis, numerorum, totius, partis, æqualitatis, inæqualitatis. Quæ est prima mentis operatio.*

« 2° *Animadvertet præterea, in se esse virtutem ideas illas sive perceptiones inter se comparandi, et dijudicandi, an una alteram includat vel excludat; ut dum confert ideam totius cum idea partis, facile judicat in idea totius contineri quod majus sit sua parte. Quæ est secunda mentis operatio, in qua proprie veritas et falsitas reperitur.*

« 3°. *Aliam virtutem, quæ ad illam accedit in se reperiet, nempe dijudicandi an una idea alium includat per comparationem tertiæ cum utraque. Hæc est tertia mentis operatio.*

« *Nihil est ex his omnibus quod ad mentem nostram non pertineat, nihil quod fingi possit in Deo tantum esse, et esse æternum ut Deus est æternus.*

« *Atqui his tantum suppositis facile intelligimus quomodo mens humana scientias apodictas, qualis est Geometria, Arithmetica, sibi comparare possit ..... Axiomata sunt judicia quæ mens nostra format ope cognoscitivæ virtutis, quam a Deo habet, ita clara, ut omnibus in confesso sit supponì posse ut per se nota: quia ut mens nostra illis sine dubitatione assentiantur, opus*

tantum habet ut attendat ad ideas claras et simplices, quas in seipsa reperit, et quarum connexione illa judicia efformata sunt: verbi gratia conversa esse nequit ut cogitantem actu, quin se simul apprehendat ut existentem. Quæ autem ibi veritas nisi creata, et quæ in mente mea sit, non supra mentem meam: ideæ in mente mea sunt, connexio illarum a mente mea fit, ut et assensus quo illi connexioni adhæret. Supersunt theoremata, quæ non ita clara sunt, ut primo mens mea iis possit sine dubitatione assentiri: sed per virtutem, quam a Deo accepit unum ex alio inferendi, de illis judicat et vera esse conspicit, non in æterna veritate, quæ supra mentes nostras sit, sed in creata, quam apud se jam habet, distinctionum et axiomatum veritate. Utraque ergo veritas tam axiomatum quam theorematum creata est, et in mente nostra residet, sed una ab alia dependet, et una in alia quodammodo videtur. Theoremata enim perspicuitatem suam ab axiomatum perspicuitate mutuantur.

« *Absit vero ut inficier omnem cognoscendi virtutem, et aliud ex alio inferendi, quam in mente mea esse animadverto, a Deo esse, et lumen rationis, quo omnia video, esse* participatam similitudinem luminis increati *ut agnoscit S. Thomas. Verum quid hoc sibi vult, nisi mentem non a se esse, sed a Deo, adeo que creatam, non increatam. Sed tantum abest, ut hinc colligi possit, mentem nostram videre in lumine increato, quod per lumen rationis a Deo acceptum videt, ut contrarium inde sequatur. Nam lumen participatum a lumine increato, eo ipso quo participatum est, creatum est, non increatum. Alioquin dici posset lapis esse summum ens, quia est ens participatum a summo ente.* »

Coloro che non conoscono le quistioni, che attualmente si agitano nelle scuole filosofiche, potranno forse riguardare come superflua questa lezione. Ma si tratta di una quistione antica, che è stata rinnovata con calore a' giorni nostri in Francia. Le quistioni filosofiche, altre volte trat-

tate, alcune volte si rinnovano, perchè quando furono tratte non furono sufficentemente discusse; altre volte si rinnovano, perchè i moderni o non hanno letto tutto ciò che hanno detto gli antichi sulla quistione che si rinnova, oppure, perchè credono di portarvi qualche cosa di nuovo.

Io ho veduto che la dottrina, la quale insegna che le verità razionali e necessarie si veggono da noi nella verità increata; e che perciò vi è una ragione unica ed universale in tutti gli uomini, che loro mostra tali verità, ho veduto, dico, che tale dottrina è stata insegnata fra gli altri da Fénélon. Huygens, celebre dottore e professore di Lovanio, aveva pubblicata e fatta sostenere una tesi ragionata: *De veritate æterna sapientia, et justitia æterna,* in cui egli pretendeva due cose: la prima, che noi vediamo le verità necessarie ed immutabili nella verità increata, che è Dio; la seconda, che quando amiamo qualche virtù per sè stessa, ciò che amiamo è la forma primitiva ed eterna di questa virtù, che è in Dio e che è Dio stesso. Arnaldo, avendo veduto questa tesi, non approvò nè l'uno nè l'altro punto, e fece sull'oggetto una dissertazione, che egli chiamò *bipartita*; perchè vi esamina le due parti della tesi di Huygens; la prima nei primi cinque articoli, e la seconda ne' successivi. Il padre Francesco Lami, benedettino, essendo prevenuto per la dottrina di Huygens, fece una risposta alla dissertazione latina di Arnaldo: questi scrisse, per confutare la risposta del padre Lami, un'operetta intitolata: *Regole del buon senso,* ec., da me più sopra citata.

Arnaldo ha creduto, che in una quistione puramente filosofica l'autorità di sant'Agostino, il quale, secondo la filosofia platonica, ha insegnato, che noi vediamo le verità necessarie nella verità increata, poteva essere abbandonata, e che poteva essere abbracciata sullo stesso soggetto la dottrina di san Tomaso. Arnaldo sostiene, che noi non vediamo le verità necessarie nella verità increa-

ta, *tamquam in obiecto cognito*. I primi editori delle opere di Arnaldo, Petipied, dottor della Sorbona, e Fouillon notano nell'avvertimento premesso alla dissertazione bipartita, che la quistione si versa solamente sulla conoscenza delle verità necessarie nella verità increata *tamquam in objecto cognito*, « perchè non si dubita, che Dio è la causa efficente della conoscenza che noi abbiamo di queste verità; la luce naturale del nostro spirito per la quale noi le conosciamo, essendo una partecipazione della luce increata, e Dio formando, per mezzo della sua operazione immediata, tutte le nostre conoscenze. »

Ma su quanto dicono gli editori citati, fa d'uopo avvertire, che, sebbene Dio sia la causa efficente della nostra ragione, come creatore del nostro spirito, da ciò non segue che egli formi, colla sua operazione immediata, tutte le nostre conoscenze; nè io ho trovato che Arnaldo insegni espressamente ciò nei citati opuscoli. Da un'altra parte questa dottrina è contraria alla testimonianza della nostra coscienza, la quale c'insegna che noi siamo attivi ne' nostri giudizii e ne' nostri raziocinii.

Io ho avvertito che il domma della ragione unica numericamente in tutti gli uomini può essere un'illazione immediata della dottrina dell'unità della sostanza, e come tale sembra che l'abbia insegnato Cousin: in questo secondo senso questa ragione unica non può nemmeno aver esistenza; poichè il domma dell'unità della sostanza ripugna alla natura di Dio, come dimostreremo nella metafisica, ed anche all'osservazione psicologica, come ho dimostrato nella mia filosofia della volontà, e come mostrerò nella psicologia.

Damiron, nel suo corso di filosofia ultimamente pubblicato in Francia, scrive: « Il contrasto sull'autorità della ragione è grande e dura da più secoli: ciascuna filosofia non vi è estranea; ma la quistione si è agitata a' nostri giorni con un ardore tutto nuovo. La Mennais l'ha sollevata con una forza ed uno splendore che l'hanno

resa più viva di quanto è stata sino a questo momento; egli ha preteso deciderla per mezzo della testimonianza degli uomini.

« Cousin, risolvendola nel senso e ad onore della ragione, non ha intanto seguíto tutta la dottrina de' *razionalisti*; pensando come Cartesio e come Kant, egli non divide tutto il loro parere; ai suoi occhi la ragione è sovrana ed assoluta; ma dessa non è collo stesso titolo con cui eglino la suppongono; essa non lo è in nome del me, che non la costituisce, nè la consacra, ma che solamente la riceve, la trova e la sente in lui; ella lo è nel suo proprio nome, e di sua sola autorità; essa cessa ancora di essere assoluta dal momento in cui prende il carattere di una ragione personale e privata. Dal momento in cui l'uomo nella sua coscienza non può dire a sè stesso di ciò che vede: *ciò è*: *ecco il vero*; ma dice: *egli mi sembra*: *io penso*; non vi è più un'idea veramente razionale, ma un'opinione particolare, un voto: egli giudica come individuo, e non giudica come ragione: egli ha la sua maniera di vedere, non ne ha la scienza. Affinchè il pensiero abbia la verità, bisogna che sia puro, e che non vi si mescoli alcuna cosa di personale . . . . Il *criterium* del vero di Cousin non è nè la testimonianza degli uomini, la quale non può ammettersi senza giudicarla, nè le opinioni individuali, che non presentano alcuna cosa assoluta: esso è la ragione nella sua essenza e nella sua purità primitiva. Questo *criterium* non deve esser cercato fuor di noi e negli altri, ma nemmeno deve esser cercato in un sentimento relativo variabile e personale; esso non è nè da un lato, nè dall' altro; ma si trova in un principio superiore e primitivo (1). »

Le seguenti osservazioni dilegueranno qualunque dubbio. La verità de' nostri giudizii o è relativa alle cose esistenti, o relativa alle relazioni logiche delle nostre idee. Nel

(1) *Cours* de phil. par Damiron; acquisition des idées.

primo caso o i nostri giudizii riguardano le proprietà assolute delle cose, indipendenti dalle nostre percezioni, o riguardano le proprietà relative a noi. Quando i nostri giudizii sono relativi alle cose esistenti ed alle proprietà assolute di esse, in tal caso la verità è assoluta, perchè l'esistenza delle cose e le loro proprietà assolute sono indipendenti da' nostri mezzi di conoscerle. Quando giudico che i corpi esistono, questa verità è assoluta, perchè io riguardo l'esistenza de' corpi come indipendente dalle mie sensazioni. Il consenso degli uomini in questa verità dipende dagli stessi mezzi che hanno di conoscerla. Quando l'oggetto da conoscersi è lo stesso, ed i mezzi di conoscerle sono gli stessi, l'uniformità dei giudizii ne è un risultamento necessario. Io dico: non già che penso che i corpi esistono, ma che essi esistono; poichè riguardo l'esistenza de' corpi come indipendente dalle mie sensazioni. Lo stesso deve dirsi, quando io giudico che Dio esiste, che egli è immutabile.

Quando si tratta delle proprietà relative, la cosa è altrimenti: io posso dire solamente che il tal cibo, per esempio, mi è piacevole; ma non posso pronunciare assolutamente che esso è assolutamente piacevole.

Riguardo alle verità necessarie che si versano nella conoscenza delle relazioni logiche fra le nostre idee, esse sono assolute perchè le proprietà essenziali dello spirito umano sono le medesime in tutti gli uomini. Ci è impossibile di concepire uno spirito, il quale abbia le stesse idee e sia dotato delle facoltà di comparare immediatamente o mediatamente le sue idee, e di vederne le relazioni d'identità e di ripugnanza; e che non percepisca che quattro più tre è eguale a cinque più due; o che possa percepire la relazione di disuguaglianza fra i numeri enunciati. Ecco tutto il mistero delle verità assolute: esse son poggiate sull'identità specifica de' nostri mezzi di conoscere e sull'identità dell'oggetto che si deve conoscere. Gli spiriti umani son simili in alcune cose e diffe-

renti in alcune altre. Badando alle loro similitudini, e prescindendo dalle loro varietà, ci formiamo alcune idee astratte di quanto avvi d'identico fra gl'individui della specie umana. Tale è l'idea astratta della ragione. Lo spirito umano ha la facoltà di conoscere alcune verità primitive ed evidenti per sè stesse, e di dedurre da queste rigorosamente alcune illazioni. Una tal facoltà si trova in tutti gli spiriti umani. Ma sarebbe un errore palpabile il confondere l'identità specifica della ragione, che splende in tutti gli uomini, coll'identità numerica; e riguardare in conseguenza la ragione come una di numero e la stessa in tutti gli uomini. Ciò sarebbe un riguardare come reale un universale, ciò sarebbe un effettuare un'astrazione.

Da un'altra parte non vediamo noi una varietà in questa ragione degli uomini? Non vediamo forse che i filosofi differiscono fra di essi nello stabilire alcuni principii e nel dedurre alcune illazioni? Non disputano forse i filosofi sulla natura del principio pensante, sull'origine dell'universo e sulla natura de' primi elementi della materia? Dov'è dunque quella ragione unica ed impersonale, che Cousin pretende di stabilire?

Parmi di essere in dritto di concludere che non vediamo le verità necessarie in Dio *tanquam in obiecto cognito*. Cioè, o deducendole dall'esistenza di Dio come da un principio di conoscenza, o vedendole in lui come in un maestro che c'insegna interiormente; nè che le conosciamo, perchè la nostra ragione è divina e fa parte della ragione suprema, e nemmeno conosciamo, tali verità, perchè Dio è la causa efficiente immediata che produce in noi tali conoscenze ma solamente perchè Dio è il creatore del nostro spirito, e l'ha dotato di tutte le facoltà di cui egli fa uso.

LEZIONE XXXVIII.

DEL CRITERIO DELLA VERITÀ.

Il vocabolo *criterio* è di origine greca. Ma che cosa mai intendono i filosofi allorchè cercano: *Qual è il criterio della verità?* Parmi che i filosofi intendano per criterio della verità: *ciò che scopre la verità.* Gli antichi volevano distinguere tre specie di criterio della verità, come può vedersi in Sesto Empirico; cioè *criterio a quo,* criterio *per quod,* e criterio *secundum quod.* Il criterio *a quo* è il giudice stesso che giudica o conosce la verità; nel caso nostro è l'uomo. Il criterio *per quod* è la facoltà per mezzo della quale l'uomo può conoscere la verità. Il criterio *secundum quod* è la funzione della stessa facoltà per mezzo della quale conosciamo la verità, è in una parola, l'esercizio della facoltà medesima, il suo atto.

« *Nam* (dice Sesto Empirico) *quomodo in examinandis gravibus et levibus, tria sunt quæ iudicant, libripens, et libra, et libræ positura. Eorum autem libripens quidem est index a quo: libra autem iudex per quem; libræ autem positura, tamquam habitudo. Et rursus quomodo ad descernendum recta et obliqua opus est artifice et regula, et eius applicatione: eodem modo etiam id philosophia opus habemus tribus prius dictis iudicibus ad dignoscenda vera et falsa. Et libripendi quidem, aut fabro similis est homo a quo fit iudicium: libræ autem et regulæ sensum et cogitatio, per quam fit iudicium: habitudini autem prius dictorum instrumentorum, applicatio phantasiæ, per quam homo accedit ad iudicandum* (1).

Tralasciando di parlare del criterio *a quo,* su di che non cade controversia, si vede, che secondo la dottrina

(1) Adversus logicos.

insegnata in queste lezioni, ed il criterio *per quod* è la facoltà di giudicare, ed il criterio *secundum quod* è il giudizio provocato da un motivo legittimo; ma ciò richiede uno sviluppo.

I peripatetici insegnano che vi sono idee vere ed idee false. Le prime, secondo essi, sono quelle che sono conformi all'oggetto, le seconde quelle che ne sono disformi. I cartesiani insegnano che tutte le idee sono vere: i Lockiani, che le idee non sono nè vere, nè false: poichè la verità o la falsità consiste nei soli giudizii.

Questa disputa è una disputa di soli vocaboli. Poichè questi filosofi intendono diversamente la verità e la falsità delle idee. La stessa idea può esser falsa nel senso de' peripatetici, vera nel senso de' cartesiani, nè vera nè falsa secondo i Lockiani. Per cagion di esempio, le stelle ci appariscono come tanti chiodi confitti nel firmamento; questa apparenza delle stelle, o, se si vuole, questa idea di esse è falsa: poichè le stelle non son quali ci appariscono. Ma questa idea è vera secondo i cartesiani, poichè realmente le stelle tali ci appariscono, o per dirlo altrimenti realmente esiste nello spirito questa apparenza o idea. Questa idea non è nè vera, nè falsa, secondo i Lockiani, poichè quando si considera come disgiunta da qualunque affermazione e da qualunque negazione, e che in conseguenza nè si dice che le stelle son tali quali ci appariscono, nè si nega che esse sieno tali, questa idea in sè stessa considerata non è nè vera nè falsa. Da ciò si vede, che tutti questi filosofi non differiscono che nel parlare diversamente.

Ma usando i vocaboli di *verità* e di *falsità*, il filosofo deve determinare il senso ambiguo: io dunque riguardo la verità o la falsità nei soli giudizi degli uomini. Un giudizio è vero quando in esso si afferma ciò che è, o si nega ciò che non è.

L' uso che si fa di questi vocaboli nelle dispute filosofiche riguarda i giudizii: anche quando i filosofi disputano circa la verità o la falsità di un' idea, essi dispu-

tano circa la verità o la falsità di una proposizione; poichè l'uno afferma: *Questa idea è conforme all' oggetto*: l'altro nega questa conformità; non si disputa dunque che sulle proposizioni come non si parla che per esprimere giudizii.

Ma che cosa è mai il *criterio* della verità! I filosofi ci rispondono che esso è un segno, una nota infallibile, che ci assicura in ogni occasione particolare dell' esistenza della medesima; il criterio si chiama da Cicerone *Insignis illa, et propria percipiendi nota, propria veri, et certi nota* (1).

Ma il criterio così definito mi pare che non esista affatto. Degerando fa una sola riflessione sull'oggetto: « i filosofi (egli dice) domandano una cosa che sarebbe senza dubbio molto piacevole e molto comoda nell'uso, allorchè vogliono trovare un *criterium* talmente pronto, talmente semplice, che possa a primo colpo di occhio far distinguere la verità dall'errore, servir di suggello sensibile, universale, alle conoscenze legittime, e dispensare così da ogni esame; ma dimandano una cosa intieramente impossibile, e l'inutilità de' tentativi che sono stati fatti in tutti i tempi per ottenerlo basterebbe per dimostrarne l'impossibilità (2).

Eduardo Corsini osserva, che sebbene i filosofi non convengano nel definire il *criterio* della verità convengono nondimeno nel porlo nell'evidenza, cioè nell'evidente percezione delle cose, di modo che riguardano per vera quella proposizione in cui la relazione fra il predicato ed il soggetto è evidentemente percepita; ma siccome, egli soggiunge, una tal relazione alcune volte si percepisce per mezzo de' sensi, altre volte si percepisce dall' intelletto; perciò il criterio della verità si deve riporre non solamente ne' sensi, ma eziandio nell' intelletto, ed egli così conclude: *Atque ista quidem opinio, quæ reliquas fere*

(1) Acad. IV. c. 3 . c 52.
(2) *Histoire comparée*, ec. t, 2, par. 2, cap II.

complectitur, ceteris omnibus longe accuratior, ac verisimilior haberi debet. Etenim dubitari non potest quin pluria evidentia adeo a sensibus percipiantur, ut illa vere censeri debeant. Ideoque evidens, illa, sincera, et accurata sensuum cognitio, perspicuus veritatis character haberi debet. Qui tamen altera ex parte plerumque sensibus ipsis decipimur, qui sensus intimas rerum essentia scrutari nequeunt, quia denique nonnisi spirituali quodam, sive reflexa cognitione certi esse possumus, an illa sensuum perceptio sincera potius et accurata, quam fallax et vitiosa sit, nobilius adhuc et certius evidentia genus seu veritatis judicium admitti debet, evidentia nempe, quæ, ab intellectu, sive mente percepitur, ut illud proinde verum censeri debeat, quo nitide ab intellectu nostro percipitur (1).

Ma se i sensi non giudicano, essi non possono darci la percezione evidente della relazione fra il soggetto ed il predicato, nella qual percezione l'autore citato pone il criterio della verità.

Inoltre, se il criterio della verità si ripone nell'intelletto, siccome questo non conosce che le sole relazioni logiche nelle nostre idee, qual criterio avremo per la verità delle cose esistenti?

Wolfio definisce il criterio della verità nel modo seguente: « *Criterium veritatis est propositioni intrinsecum: unde agnoscitur, eam esse veram, consequenter, offert notas ad veritatem in casu quolibet dato agnoscendam, adeoque veram propositionem a falsa discernendam sufficientes* (2). »

Dopo di tal definizione, egli s'impegna di stabilire che il criterio della verità consiste nel potersi il predicato determinare per mezzo della nozione del soggetto: « *Veritatis criterium est determinabili prædicati per notionem subiecti* (3). »

(1) Logica, part. IV, cap. III. n. VIII.
(2) Logica, part. 2, § 523.
(3) § 524.

Ognuno vede che il filosofo alemanno stabilisce il criterio per i soli giudizii necessarii, non già per i giudizii contingenti e sperimentali. In fatti egli insegna la seguente proposizione: « Qui subiecto aliquid convenire observat, veritatem propositionis non agnoscit, et si constet, propositionem esse veram. *Nimirum agnoscimus quidem inesse propositioni veritatem ipsam autem veritatem quæ latet non perspicimus. Exempli gratia: nivem esse albam observamus. Constat igitur in notione, nivis, contineri debere, per quæ albedo determinatur ita ut iis positis ponatur etiam albedo nivis, consequenter dubium non est, propositionem hanc esse veram:* nix est alba. *Atat cum ignoremus, quae nam sint ea per quae albedo nivis determinatur, ipsam veritatem propositionis non perspicimus* (1).

Il filosofo citato crede che ogni predicato, nelle proposizioni sperimentali, è determinato dalla natura del soggetto; ma egli suppone ciò gratuitamente, poichè può essere che alcuni predicati convengano a' soggetti, non per la natura di questi soggetti, ma per la sola volontà del creatore; così supponiamo che la tendenza dei corpi terrestri verso il centro della terra sia una legge del creatore, non già una proprietà essenziale de' gravi; la gravità, in tale ipotesi, è un predicato che non può determinarsi per la natura e per la nazione del soggetto.

Il difetto radicale della filosofia volfiana si è, che essa sembra scritta non per l'umana intelligenza, ma per altre intelligenze superiori all' uomo; se la natura non può da noi conoscersi che per mezzo dell' esperienza, come nella logica può il filosofo limitarsi a dare un criterio di verità, che non è affatto applicabile alle verità sperimentali!

Tenendo presente la distribuizione del criterio, di cui parla Sesto Empirico, il criterio *per quod* è la facoltà

(1) Soc. cit., § 3:7.

di giudicare: il criterio *secundum quod* è l'atto del giudizio motivato da uno dei sette motivi legittimi di cui abbiamo fatto l'analisi. Fa duopo distinguere il giudizio dal motivo del giudizio. Le nostre sensazioni non sono giudizii; poichè i sensi, e per dir meglio, la sensibilità, non giudica, ma sono un motivo legittimo de'nostri giudizii.

Abbiamo fatto vedere che tutti i motivi de' nostri giudizii si risolvono nella coscienza, cioè nella percezione chiara di noi o di ciò che è in noi.

Perciò il principio generale su cui riposa la legittimità di tutti i motivi de' nostri giudizii, è il seguente: *Tutto ciò che l' attenzione sul nostro me discovre in esso, vi è realmente; ed è tale, quale l'attenzione interiore lo mostra.* Se i filosofi intendon per criterio della verità un segno infallibile che ci assicura dell'esistenza della verità dispensandoci da qualunque esame, diremo con Degerando che un tal criterio non esiste affatto. Se per criterio della verità intendono un motivo legittimo del nostro giudizio, diremo che i motivi legittimi sono i sette motivi spiegati nelle antecedenti lezioni, cioè la coscienza, l' evidenza, la memoria, i sensi esterni, l'analogia, l'autorità, il raziocinio; ma che tutti riposano su quello della coscienza, il qual non riposa che in sè medesimo. Se per criterio della verità intendono il criterio *per quod*, di cui parla Sesto Empirico, diremo che esso consiste nella facoltà di giudicare; se poi intendono il criterio *secundum quod*, diremo che esso consiste nel giudizio motivato da un motivo legittimo.

Così abbiamo risposto alla quistione considerata secondo tutti i suoi aspetti.

Ma chi ci assicura in un caso particolare, che il tal giudizio è motivato da un motivo legittimo? La logica prescrive le leggi di un raziocinio legittimo; chi ci assicura che in un caso particolare le abbiamo praticate? L' attenzione interiore.

A ciò si riduce la regola di Malebranche: « Non si

deve mai dare il consenso intero che alle proposizioni, le quali sembrano sì evidentemente vere, che non si può rifiutarle senza sentire una pena interiore de' rimproveri della ragione (1).

Non posso tralasciare, per onore del nostro regno e dell'Italia, di riferire su tal proposito un passo del nostro Genovesi; egli scrive: « *Illud videtur explicata difficilius quis esse testis debes huius evidentiae? Nam experimento scimus quosdam esse, qui dum patentes errores defendunt ab evidentia se duci clamant. Ego ad duos potissimum iudices appellaverim I.* conscientiam; *II. sensum optimorum communem. Appellandum est autem ad conscientiam pacatam, et ab omni affectu purgatam; facile est enim, dum animus affectu turbatur, falsa evidentia specie decipi. Deinde a conscientia ipsa appellandum est ad sensum optimorum communem. Tum igitur putato, te ab evidentia falli non posse, quum omnes ii qui sana ratione utuntur, eadem in eadem re evidentiam agnoscunt* (2).

Questo ricorso al senso comune de' dotti, in una data quistione particolare, non distrugge nella più piccola parte la dottrina che abbiamo stabilita sul senso comune. La conoscenza del sentimento de' dotti in una data quistione non è indipendente del nostro senso intimo, ma appoggia sullo stesso: nè si poggia la veracità del senso intimo su quella di questo comune sentimento de' dotti. È solamente la conoscenza del senso comune de' dotti una conferma dell' evidenza a cui è affetto il nostro senso intimo.

Gli aretmetici confermano l' esattezza de' loro calcoli per mezzo di altri calcoli. Così confermano l' esattezza di un addizione per mezzo di altre addizioni; ma il metodo dell' addizione in generale non può esser provato per l' addizione di alcun numero. Se ho quattro serie di numeri da sommare per conoscere se siansi introdotti er-

(1) Ricerca della verità, lib. I, cap. 2, § IV.
(2) Logica-critica, l b. 3, cap. III. § 9.

rori nell'addizione, fatene, mi si dice, la seguente prova: separate due serie dalle altre due: sommatele, indi sommate le altre due; finalmente sommate i totali delle due somme; se questo totale è l'istesso di quello che avete ritenuto sommando le quattro serie insieme, sarete sicuro che la somma di queste quattro serie di numeri è esatta. Or questa prova suppone l'esattezza di tre addizioni; ella non può tendere che a rendermi più difficile l'errore nelle lunghe addizioni; ma non può mai prescindere dalle supposizioni dell'esattezza di un certo calcolo. Lo stesso avviene in tutti i nostri raziocinii. La logica può somministrarci le regole di ben ragionare e di evitare i sofismi, ma chi può assicurarci di aver noi praticato in un dato caso le regole prescritte? L'esame diligente della nostra dimostrazione è uno di questi mezzi. L'aver fatto un tal esame, possiamo saperlo dalla testimonianza della coscienza. Un altro mezzo è di sentire il sentimento de' dotti. L'esistenza di questo mezzo è anche attestata dalla coscienza Questi mezzi danno felici risultati. Così in ultima analisi tutta la nostra conoscenza riposa sopra un fatto nell'attenzione interiore, ed un altro *criterio* al di fuori di questo atto non esiste.

LEZIONE XXXIX.

DELLO SCETTICISMO.

Non vi è opera più completa e più ricca sulla debolezza dello spirito umano e sull'incertezza delle nostre conoscenze, delle *Hypotyposi* di Sesto Empirico. Questo celebre medico viveva, secondo tutte le apparenze, nel secondo secolo dell'era cristiana, perchè la sua storia e l'epoca della sua nascita sono incerte. Queste *Hypotyposi* ed i dieci libri contro i matematici, i quali non sono se non che un'applicazione universale e circostanziata de'

principi enunciati nelle *Hypotyposi*, contengono tutta la teoria dello scetticismo.

Sesto incomincia dal distinguere tre modi di filosofare: quello de' *dommatici*, i quali credono di aver trovato la verità; quello degli *accademici*, i quali negarono potersi da noi comprendere il vero; e finalmente quello degli *scettici*, i quali ancora cercano la verità, la quale, in conseguenza, negano di essersi trovata. Ecco le sue parole: « *Quicumque rem aliquam quœrunt, eos huc, tandem devenire consentanenm est, ut aut inveniat, aut a se inventam negent: et vel a se comprehendi non posse fateantur, vel in ejus investigatione perseverent. Quamobrem fortasse in iis etiam quœ circa philosophiam quœruntur, alii quidem verum se invenisse dixerunt, alii autem id esse eiusmodi quod comprehendi non possit, pronuntiarunt, alii vero quœrere pergunt. Invenisse sibi videatur ii qui peculiari nomine dogmatici appellantur, ut Aristoteles, Epicurus, et Stoici, et alii quidam. Negarunt autem comprehendi posse, Clitomachus, Carneades, et cœteri academici. At Sceptici etimanum quœrunt. Unde merito tres esse generalissimas philosophandi rationes existimatur, dogmatica, academia, sceptica* (1).

« *Quoniam solidius, et apertius Scepsin tractavisse Pyrrhonem existimamus, quam eos qui œtate illum prœcœsserunt, ab ejus nomine Pyrrhonia nuncupatur* (2).»

Pirrone, filosofo greco, nativo di Elide nel Peloponeso, fu discepolo di Anassarco: fiorì nel tempo di Alessandro il Grande. Egli trovava dappertutto ragioni per affermare, e ragioni per negare; e perciò sospendeva il suo assenso, dopo aver ben esaminato il pro ed il contro, ed in conseguenza riconduceva tutte le sue proposizioni ad un *non liquet: se ne faccia una piu empia ricerca.* Sebbene egli non sia l'inventore di questo metodo di filosofare, esso non lascia di portare il suo nome, e si chiama *Pirronismo.*

(1) *Lib* I *cap.* I.
(2) *Lib.* I, *cap.* 3.

I pirroniani sono stati chiamati *scettici*, *zetetici*, *efettici*, *aporetici*, cioè *esaminatori*, *inquisitori*, *sospendenti*, *dubitanti*. Tutto ciò dimostra, che essi credevano esser possibile di trovare la verità, e perciò non decidevano, che essa era incomprensibile.

L'*Accademia* era un giardino situato alle porte di Atene, il quale era stato di uno chiamato Academo o Ecademo, uomo molto affezionato al bene pubblico, e che l'aveva consacrato alla sepoltura degli eroi che morivano per la patria. Nel seguito questo giardino fu ornato di fontane, di piante e di ogni sorta di alberi. Esso passò così a Platone che vi riunì i suoi scolari ed i suoi amici, a' quali diede il nome di *accademici*: nome che si è comunicato a tutti i membri delle società letterarie che faticano di concerto per la percezione delle arti e delle scienze.

La prima accademia ha per capo Platone. La dottrina di questo filosofo era stata corrotta da' seguaci di lui. Il suo metodo poteva senza dubbio sviluppare lo scetticismo, ed ancora fornirgli delle armi dirette contro le definizioni orgogliose de' sofisti, esso li conduce a convenire che questi ultimi non conoscono l' oggetto di cui si tratta. In molti de' suoi dialoghi, Platone dice ciò che la cosa non è, ma non già ciò che essa è; questo metodo ebbe per primo autore Socrate. Ma i principii di Platone sono certamente dommatici.

La seconda accademia cominciò da Arcesilao, il quale insegnò il pirronismo. La terza da Carneade: egli insegnò che il probabile era l'ultimo termine della scienza. La scettica non andava sino a dire che l'uomo non può conoscere alcuna cosa con certezza, ma diceva che sino al presente l'uomo nulla conosceva di questa maniera. Essa riponeva la sapienza nelle *epoche*, cioè nella sospensione di ogni specie di giudizio. Il suo scopo era di produrre nell'anima l' *ataraxia*, o una tranquillità imperturbabile in fatto di opinioni, e la *metriopatia*, cioè l' eguaglianza in fatto di affezioni. I suoi mezzi erano le differenti ragioni dell'epo-

ca, cioè i differenti motivi che obbligavano a sospendere l'assenso. Sesto ne numera sino ai dieci.

La prima ragione dell' epoca è tirata dalla differenza che si trova tra le sensazioni delle differenti specie degli animali e quelle degli uomini, differenza che risulta dalla loro organizzazione e che non permette di pronunciare un giudizio su di un essere qualunque: « Quemadmodum, « musicorum flatus unus, et idem in tibiam inspiratus, « modo acutus fit, modo gravis: et manus eodem pacto « lyræ impressa, nonnunquam gravem sonum nonnun- « quam acutum reddit: ita non mirum est ea etiam quæ « extrinsecus subiecta sunt, in diversam contemplationem « venire, pro diversa constitutione animalium, quibus « phantasiæ accidunt. Hoc autem evidentius est percipere « ex iis quæ appetunt, et quæ fugiunt animalia... quod « si eædem res, diversæ apparent ob animalium varieta- « tem: quale quidem contemplemur ipsum subiectum, di- « cere poterimus: de eo autem, quale sit natura, assen- « sum retinebimus (1). »

Sesto s'impegna a provare, che non abbiamo alcun motivo per affermare che le cose sono quali appariscono all'uomo, e non già quali appariscono a ciascun altro animale.

La seconda ragione dell'epoca si deduce dalle differenze che vi sono tra le sensazioni degli uomini, le quali producono la differenza degli appetiti e delle avversioni; poichè, dice Sesto, sebbene concedessimo doverci attenere piuttosto al giudizio degli uomini come più certo, che a quello degli animali, certamente dalla differenza che vi è fra noi, vedremo doversi dedurre l'epoca. Poichè dicendosi che l'uomo consta di due cose, di anima e di corpo, si osserva che noi differiamo gli uni dagli altri tanto nell'animo che nel corpo: perciò fra gli uomini stessi vi è una gran differenza e nel desiderare, e nel fuggire gli

(1) *Sesto Emp., lib. I, Hypot.*, 14.

esterni oggetti; da ciò segue, che su ciascun oggetto possiamo dire ciò che esso ci sembra essere, non ciò che esso è in sè stesso.

La terza ragione dell'epoca consiste nelle diverse apparenze che ci presentano i diversi sensi di ciascun individuo: per cagion di esempio, dice Sesto, le tavole dipinte sembrano alla vista di avere qualche cosa prominente e qualche cosa nascosta, ma non sembrano così al tatto. Di più, osserva l'autore citato, non possiamo sapere se gli oggetti hanno diverse qualità oppure una qualità unica, la quale ci apparisce diversa, secondo i diversi sensi che ci manifestano l'oggetto. Ciascun senso percepisce un lato dell'oggetto; tutte queste percezioni corrispondono esse a qualche cosa di reale? e se non vi corrispondono tutte, quali hanno questo carattere? Se noi avessimo un numero minore di sensi o un numero maggiore, o altri sensi di quelli che abbiamo, non prenderemmo forse l'oggetto sotto rapporti interamente differenti? Possiamo noi dunque dire forse che conosciamo l'oggetto?

La quarta ragione dell'epoca si è la varietà degli stati del corpo e dell'animo; cioè o gli abiti, o le disposizioni: « *Dicimus enim modum hunc animadverti prout secundum naturam quis aut praeter naturam, in vigilia aut somno, in ætatibus, in motu aut quiete, in odio aut amore, in inedia, aut saturitate, in eo si ebrii simus aut non poti: idem in prediathesibus id est praedispositionibus, vel praehabitudinibus, in confidentia aut metu, in moerore, aut gaudio* » (1). Questa varietà degli abiti o delle disposizioni determina le nostre sensazioni: e queste sensazioni sono in seguito gli elementi de' nostri giudizi. La sanità, la malattia, la differenza delle età, la veglia ed il sogno sono tante sorgenti di sensazioni e di giudizi diversi. In ciascuno di questi stati si sentono le cose altrimenti In quale si veggono o si sentono conformemente alla verità?

(1) Sesto, *ibid.*

La quinta ragione dell'epoca è la seguente: Gli oggetti ci sembrano differenti secondo i luoghi, secondo le distanze e secondo le posizioni. Queste circostanze determinano le nostre sensazioni. Noi sostituiamo l'una all'altra; noi emendiamo l'una per mezzo dell'altra. Qual è la vera, o piuttosto quali possono servir di base ai nostri giudizi sulle qualità degli esseri? La diversità delle distanze produce diverse apparenze: una torre, che guardata da vicino sembra quadrata, guardata da lontano sembra rotonda. La diversità de'luoghi produce diverse apparenze: il remo dentro il mare apparisce rotto, fuori del mare apparisce retto. La diversità delle posizioni produce ancora diverse apparenze. Le cervici delle colombe secondo la loro diversa inflessione sembrano avere un diverso colore.

La sesta ragione dell'epoca è tirata dalle mescolanze. *Nihil autem eorum quae sunt extrinsecus, per se sub sensum cadere, sed omnino cum aliquo (ex quo fit ut diversum contemplantibus appareat) manifestum esse arbitror. Nam color noster, diversus cernitur in calido aere, ab eo qui in frigido cernitur; nec dicere possumus qualis sit natura color noster, sed qualem eum cum utrolibet horum contemplemur. Itidem et eadem vox, alia apparet cum tenui aere, alia cum crasso* (1) ».

La settima ragione dell'epoca è, che la quantità degli oggetti decide sovente dell' impressione che essi fanno su di noi e dell'effetto che producono; un poco di più o un poco di meno dello stesso oggetto sembra cambiar la sua natura. « *Arenæ separatæ aliæ ab aliis asperæ apparent: at in acervum compositæ, molles a sensu percipiuntur ... vinum si moderate bibatur, corroborat nos, si largius quam par est sumatur, corpus frangit, et dissolvit. Sic etiam cibus pro quantitate diversam facultatem profert* (2). »

(1) Sesto, *ibid.*
(2) *Ibid*

L'ottava ragione dell'epoca è la seguente: Tutto ciò che esiste per noi, tutto ciò che pensiamo, è sempre relativo a qualche altra cosa, e non è nè isolato, nè assoluto. Sesto distingue due sorti di relazioni, la relazione dell'oggetto al soggetto, e le relazioni degli oggetti fra di essi. Da ciò egli deduce che noi non possiamo dire qual sia una cosa per sua natura, e puramente, ma quale essa apparisce nella relazione a qualche cosa.

La nona ragione dell'epoca si è, che gli oggetti fanno su di noi impressioni differenti, secondo che li vediamo sovente o di rado. Il sole, dice Sesto, ha maggior forza di farci stupire, che non ha una cometa; ma poichè il sole lo vediamo spesso, e la cometa di rado, questa ci rende così attoniti, che la stimiamo un qualche portento che gli dei fanno apparire. Da ciò egli deduce, che noi potremo forse dire quale ci apparisce alcuna di queste cose, secondo che di rado o frequentemente accade; ma non potremo affatto dire qual sia nudamente e semplicemente alcun di questi soggetti esterni. Perciò per questo modo ancora riteniamo l'assenso su di essi.

La decima ragione dell'epoca consiste nelle differenze, o piuttosto nell'opposizione delle istituzioni e delle consuetudini, delle leggi, delle favolose persuasioni e delle dommatiche opinioni. Noi opponiamo, dice Sesto, ciascuna di queste cose spesso a sè stessa, spesso a ciascuna delle altre. Per cagion di esempio, opponiamo la consuetudine alla consuetudine: così alcuni degli Etiopi imprimono sui fanciulli alcuni segni: noi non pratichiamo questo. Gl'Indiani si uniscono colla moglie in pubblico, molti altri stimano essere ciò una cosa turpe. La legge l'opponiamo alla legge: così appresso i Romani, colui che rinuncia a' beni paterni, non paga i debiti del padre: ma appresso i Rodiani è costretto a pagarli; opponiamo l'istituzione all'istituzione, come quella de' Lacedemoni a quella degl'Italiani. Opponiamo la favolosa persuasione alla favolosa persuasione; mentre diciamo chiamarsi spesso Giove il

padre degli uomini e degli dei: spesso pure l'Oceano. Le dommatiche opinioni le opponiamo fra di esse, quando diciamo che alcuni giudicano essere l'anima mortale, altri immortale. Opponiamo poi la consuetudine alle altre cose, come alle legge, quando diciamo essere consuetudine appresso i Persiani il servirsi della Venere mascolina, ma essere ciò proibito per la legge appresso i Romani. Questi esempi bastano per far intender chiaramente il pensiero di Sesto.

Dopo aver esposto questi dieci modi dell'epoca, Sesto ne enuncia cinque altri, alcuni de' quali possono facilmente essere condotti ai primi. Parlerò solamente di tre: uno è il progresso in infinito, l'altro è il modo *diallelo*, cioè alternatorio, l'altro è il modo ipotetico. Andando di raziocinio in raziocinio, comunque lunga sia questa serie, voi giungerete ad una prima premessa; che cosa farete? Vi arresterete ad essa? Voi allora la supporrete vera; ma collo stesso diritto con cui la supponete vera, l'avversario può supporla falsa; questo è il *modo ipotetico*, il quale vi obbliga all'epoca. Se cercate di provare questa premessa, siete anche obbligato, per evitare il modo ipotetico, di provar le premesse di questo raziocinio, e così sino all'infinito; impresa impossibile.

Inoltre: se voi asserite *che si dà qualche verità*, o voi non provate quest'asserzione e cadete nel modo ipotetico; o la provate: in questo secondo caso o la dimostrazione da voi addotta è vera, o è falsa; se è falsa essa non prova cosa alcuna; se asserite esser vera, cadete nel modo *diallelo*, poichè ciò è in quistione, cioè se si dà qualche verità; voi provate che si dà qualche verità, perchè si dà una dimostrazione vera, e provate che si dà una dimostrazione vera, perchè si dà qualche verità.

« *Quod propositum est aut sensibile est aut intellectuale: utrumvis sit autem, de eo dissidentia est: alii enim sola sensibilia dicunt esse vera, alii sola intellectualia: alii quaedam sensibilia, quaedam intellectualia. Utrum*

igitur diiudicabilem esse dicet dissidentiam, an indiiudicabilem? Si indiiudicabilem, nobis conceditur esse retinendum assensum: si diiudicabilem, unde iudicabitur, quaerimus. Verbi gratia quod est sensile utrum a sensili an ab intellectuali iudicabitur? Si enim a sensili, quoniam de sensilibus quaeritur; ipsum quoque altero ad confirmationem indigebit: quod quidem si etiam fuerit sensile, rursus et ipsum alio confirmari oportebit, et hoc usque in infinitum. Quod si ab intellectuali sensile diiudicari oportebit: quoniam et de intellectualibus controversia est, hoc quoque, quum intellectuale sit, diiudicatione et confirmatione opus habebit. Unde ergo confirmabitur? Si quidem ab intellectuali, in infinitum incipit eodem pacto: si a sensibili, quoniam ad confirmationem quidem sensilis assumptum est intellectuale, ad intellectualis autem confirmationem sensile, indicitur modus qui vocatur diallelus, id est alternatorius. Si vero hæc vitans is qui nobiscum disputat, per concessionem et citra demonstrationem aliquid voluerit sumere ad demonstrationem sequentium, hypoteticus modus ad demonstrationem assumptus, implicitus est (1). »

LEZIONE XL.

CONTINUAZIONE DELAA STESSA MATERIA.

Le ragioni dello scetticismo, che abbiamo esposte secondo Sesto Empirico, possono ridursi a' seguenti capi: I. I sensi c'ingannano, o per dir meglio non c'istruiscono di alcuna cosa, poichè le sensazioni sono varie nelle differenti specie degli animali, e diverse da quelle che sono nell'uomo; son varie ancora nei diversi individui della specie umana, e nello stesso individuo, secondo il suo

(1) Sesto, *loc. cit.* c. 15.

stato diverso: la testimonianza de' diversi sensi di uno stesso individuo è ancora diversa.

I sensi ci fanno apparire gli oggetti differenti secondo i luoghi, le distanze e le posizioni. Essi ci fanno pure apparire gli oggetti differenti, secondo la differenza de' mezzi co' quali gli oggetti agiscono sui sensi. Gli oggetti inoltre fanno su di noi impressioni differenti secondochè essi hanno una certa quantità e secondochè noi li vediamo spesso o di rado. Son questi i modi dell'epoca 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9.

2.° Noi, dicono gli scettici, non conosciamo le cose assolutamente, ma relativamente ad altre cose; perciò non abbiamo scienza delle cose. È questo il mezzo ottavo dell'epoca ed anche il decimoterzo addotto da Sesto Empirico.

3.° Vi ha una opposizione nelle opinioni e ne' giudicii degli uomini; essa suppone che gli uomini non conoscano la verità; è questo il modo decimo.

4.° È impossibile all'uomo il poter dimostrare ogni proposizione; ma tutto quanto non si può dimostrare è incerto. A questa ragione si riducono il progresso infinito ed il modo ipotetico, che sono il 12 ed il 14 nell'ordine di Sesto.

Nelle ragioni che combattono l'autorità de' sensi si suppone, che essi possano farci conoscere la natura assoluta degli oggetti sensibili. Queste ragioni combattono dunque un errore volgare adottato da' primi filosofi: ma nulla provano contro la certezza dell' espressione come è concepita dalla vera filosofia; poichè esse non distruggono queste tre verità fondamentali: che le nostre sensazioni sono modificazioni reali del nostro essere; che esse c' istruiscono dell'esistenza degli oggetti esterni; che questi oggetti hauno alcune relazioni con noi, cioè che appariscono, e ci destano le tali e tali sensazioni.

I ragionamenti di Sesto provano che vi sono tante differenti maniere di percepire la natura, quante specie di esseri e di organizzazioni differenti vi sono: e quanti

modi diversi di agire degli oggetti, e quanti diversi stati del soggetto su cui agiscono; essi stabiliscono dunque queste importanti verità filosofiche circa la natura delle sensazioni; e non provano in conseguenza che non si può affermare alcuna cosa con certezza. I modi dunque dell'epoca 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, contengono altrettante verità, e perciò la filosofia scettica contiene in sè stessa il principio della sua distruzione. Un'osservazione è sfuggita agli scettici, ed è che gli uomini, non ostante la varietà delle loro sensazioni, percepiscono gli stessi rapporti fra le loro sensazioni. Così, sia qualunque la diversa apparenza della canna e del palmo; tutti gli uomini riconoscono lo stesso rapporto fra il palmo e la canna. Questa uniformità dei giudizi degli uomini circa le relazioni degli oggetti sensibili è sufficente, perchè si possa sulla testimonianza de'sensi, combinata colle verità razionali, stabilire la scienza fisica.

Il decimo mezzo dell'epoca contiene il seguente raziocinio: Alcune persone hanno mal ragionato; niun uomo può dunque ragionare esattamente; esso contiene una illazione più universale delle premesse; ma tutti gli uomini non convengono forse nell'ammettere la veracità de'nostri mezzi di conoscere? perchè questo comun sentimento degli uomini non obbliga gli scettici ad ammettere alcune verità, come la discrepanza delle umane opinioni offre loro motivo di sospendere il giudizio?

Dal non potersi tutto dimostrare, lungi di doversi inferire che tutto è incerto, bisogna ammettere che vi sono alcune verità primitive, le quali non hanno bisogno di esser dimostrate, perchè si fanno ricevere per sè stesse dallo spirito: perciò cadono i due modi, che Sesto chiama il progresso infinito ed il modo ipotetico. Pascal ha detto con molta saviezza, che vi è una forza di verità invincibile ad ogni scetticismo, ed una indipendenza di dimostrazione invincibile a tutto il dommatismo.

Noi, dice Sesto, non conosciamo alcuna cosa instinti-

vamente ed assolutamente; ma sempre relativamente ad un'altra. Ma non è assurdo il porre, che si possono conoscere relazioni, senza conoscere i termini delle relazioni stesse? Allorchè un corpo mi apparisce d'un modo, questa proprietà relativa suppone necessariamente le seguenti verità assolute: 1.° Io esisto; 2.° esiste una cosa diversa da me; 3.° vi sono in me alcune sensazioni; 4.° esse son prodotte in me da una cosa diversa da me: ossia questa cosa è la causa, ed è in sè stessa tale da poter esser causa di queste sensazioni.

La filosofia scettica è contraddittoria, perchè essa è dommatica nell'atto che nega esserlo. Sesto insegna, che in tutti gli oggetti non vi sono che apparenze: questo suo insegnamento contiene le seguenti affermazioni: 1.° vi sono esseri; 2.° questi esseri appariscono a noi; 3.° essi sono in un modo diverso da quello in cui ci appariscono. Sesto non uscirebbe dall'imbarazzo dicendo: Mi sembra che vi sono apparenze; perchè questa espressione è un' affermazione dell' esistenza dell' apparenza delle apparenze in me.

Sesto impiega il raziocinio per distruggere l' autorità del raziocinio. Ciò è una contraddizione, poichè si suppone l'autorità del raziocinio nell'atto che si nega.

Willers scrive: « La filosofia può porre principii che essa dimostra o tiene per certi senza dimostrazione, e sui quali essa innalza un sistema, che dà per un corpo di dottrina solida e provata: in questo caso il procedimento della filosofia è *dommatico.* O essa rigetta la certezza de' principii, svela la loro insufficenza, e senza andare più lungi, rimane nello stato di sospensione, di dubbio e di diffidenza, ed il suo procedimento è *scettico.* O finalmente, dopo avere accompagnato lo scetticismo sino al punto in cui esso riconosce l'illusione de'sistemi e l'insufficenza di ciò che il dommatismo dà per principii, essa non si arresta nell'inattività del dubbio; ma va più lungi, e ricerca come nascano i sistemi illusorii, perchè i principii del

dommatismo sono insufficenti. Per questo effetto essa esamina con rigore l'intendimento umano, si dà all'analisi la più profonda della facoltà di conoscere dell'uomo, facoltà in cui nascono i sistemi ed i principii. Essa rimonta così alla formazione di ogni conoscenza, ed il suo procedimento, in questo ultimo caso, si nomina *critico*. Sino a Kant non si è filosofato che secondo i due primi modi. Ogni filosofia era stata dommatica o scettica. Egli può essere riguardato come l'inventore della filosofia critica (1). »

Se la filosofia scettica è assurda, la filosofia critica lo è maggiormente; poichè essa pretende di unire insieme l'ignoranza assoluta delle cose colla scienza della nostra facoltà di conoscere. Ogni filosofia è essenzialmente dommatica, e non può essere che dommatica.

LEZIONE XLI.

DELLA PRIMA LEGGE FORMALE DEL RAZIOCINIO.

DELLA DIVISIONE DELLE IDEE.

Le nostre conoscenze sono o primitive o dedotte. Nelle prime la relazione fra il soggetto ed il predicato si percepisce immediatamente; nelle seconde si percepisce mediatamente, cioè in seguito di due giudizi, in uno de' quali si paragona l'idea del soggetto del giudizio dedotto con una terza; nell'altro si paragona l'idea del predicato dello stesso giudizio dedotto colla stessa terza idea. Perciò il raziocinio consiste nel dedurre un giudizio da due altri giudizi, i quali hanno un'idea comune. Un raziocinio dunque non può avere un numero di giudizi nè minore, nè maggiore di tre, ed un numero d'idee nè minore, nè maggiore di tre. *Ciò che è semplice è naturalmente indistruttibile. L'anima umana è semplice*: *essa è*

(1) Filosof. critica, 1. *par. art. III.*

dunque naturalmente indistruttibile. Le tre idee, che sono la materia remota dell'esposto raziocinio, sono le seguenti: quella dell'essere semplice, quella dell'anima umana, quella dell'essere naturalmente indistruttibile.

Abbiamo detto, nella logica materiale, che il raziocinio ha due offizii: uno di classificare le nostre idee o le nostre conoscenze, l'altro di darci alcune conoscenze, che non si possono ottenere senza di esso. I principii sui quali è appoggiato il raziocinio allorchè classifica, sono i seguenti: *A chi conviene la definizione conviene il definito; a chi conviene il definito conviene la definizione; a chi non conviene la definizione non conviene il definito; a chi non conviene il definito non conviene la definizione.* Ciò che ha vita, moto spontaneo e sensazioni, è animale. I pesci hanno vita, moto spontaneo e sensazioni: i pesci sono dunque animali. I pesci sono animali: gli animali hanno vita, moto spontaneo e sensazioni; i pesci hanno dunque vita, moto spontaneo e sensazioni. Ciò che ha vita, moto spontaneo e sensazioni, è animale: il sasso non ha vita, nè moto spontaneo, nè sensazioni; il sasso non è dunque animale. L'albero non è animale; ma l'animale è ciò che ha vita, moto spontaneo e sensazioni, l'albero non ha dunque tutte tre queste proprietà. Sebbene l'albero abbia vita, non ha nondimeno nè moto spontaneo, nè sensazioni. Il principio: *A chi non conviene il definito, non conviene la definizione*; significa che a chi non conviene il definito non convengono tutte le proprietà che costituiscono la definizione; ma sarebbe un errore l'inferire che non può covenirne alcuna.

Allorchè il raziocinio conduce a conoscenze che non si possono ottenere senza di esso, opera sui seguenti principii: *A chi conviene il genere, conviene tutto ciò che si attribuisce al genere. A chi conviene la specie conviene tutto ciò che si attribuisce alla specie. Tutto ciò che si nega di tutto il genere o di tutta la specie, si deve negare delle specie tutte comprese sotto il genere, e gl'individui tutti compresi sotto la specie.*

Ogni figura ha il numero degli angoli uguale al numero de' lati: il triangolo è figura; esso ha dunque il numero degli angoli eguale al numero de' lati.

Nessun triangolo ha quattro angoli: il triangolo curvilineo è triangolo; esso non ha dunque quattro angoli. L'albero ha vita, il fico è albero; esso è dunque dotato di vita. L'albero non ha nè moto spontaneo, nè sensazioni: il fico è albero; esso non ha dunque nè moto spontaneo, nè sensazioni.

Si deve osservare non essere la stessa cosa il non includersi una proprietà nel genere col ripugnarvi. Nel genere di animale non s' include la razionalità, ma non vi ripugna. Perciò non può dirsi: L'animale non è ragionevole, l' uomo è animale, l'uomo non è dunque ragionevole. È necessario, per i raziocini negativi, che la proprietà che si nega di tutto il genere o di tutta la specie, non solamente non si sia inclusa nell' idea del genere o della specie, ma che vi sia esclusa, perchè ripugnante.

I principii enunciati de'raziocini che classificano, derivano dall'idea della definizione, poichè abbiamo detto, nella prima parte della logica, che la definizione è perfettamente identica col suo definito; di modo che si può nel discorso sostituire il definito alla definizione e la definizione al definito, senza che avvenga alcun cambiamento nel pensiero.

Gli altri principii derivano dalle nozioni dell'individuo, della specie e del genere, che abbiamo date nella logica materiale.

Vi sono in conseguenza alcune leggi formali relative al raziocinio, le quali dipendono dalle leggi formali dei concetti. È naturale d'inferire che ve ne sono di quelle che dipendono dalle leggi formali dei giudizi, ed altre poi che derivano dall'essenza particolare del raziocinio.

La dottrina delle idee appartiene tanto alla logica che alla metafisica; noi abbiam detto alcune cose sulle idee nella prima parte di questa logica. Abbiamo parlato delle

idee singolari e delle idee universali, delle semplici e delle complesse. Ogni idea singolare è complessa. Le idee universali sono più semplici delle singolari, e vi sono alcune idee universali perfettamente semplici. La distinzione delle idee semplici dalle complesse, e delle singolari dalle universali è di somma importanza nella logica. Ma di un'altra distinzione fa d'uopo eziandio parlare nella logica. Quello che noi concepiamo, lo concepiamo o come cosa o come modo di cosa, o come cosa modificata.

Chiamo *cosa* ciò che si concepisce come sussistente in sè e come il soggetto di quanto in essa si concepisce: e ciò altrimenti chiamasi *sostanza.*

Chiamo *modo di cosa* o *modificazione* o *qualità*, quanto si concepisce come inerente alla cosa, senza di cui non può esistere. La cosa è l'*esistenza sussistente*, il modo è *l'esistenza inerente.* Il modo qualifica la cosa. Chiamo *cosa modificata* la sostanza come determinata da un certo modo.

E ciò verrà meglio compreso cogli esempi.

Quando io considero un corpo, lo concepisco come una cosa o una sostanza; perchè lo considero come una cosa che sussiste in sè, e che non esiste in un'altra cosa come in un soggetto d'inerenza. Ma quando considero che questo corpo è rotondo, l'idea che ho della rotondità non mi rappresenta se non un modo o una maniera di essere, che concepisco non poter esistere senza il corpo di cui essa è rotondità. Quando finalmente, unendo il modo colla cosa, considero un corpo rotondo, con questa idea io concepisco una cosa modificata.

I nomi che esprimono le cose o le sostanze, chiamansi nomi sostantivi o assoluti, come *corpo*, *spirito, Iddio*; quelli eziandio, che significano primieramente e direttamente i modi come separati dal soggetto, si dicono pure sostantivi, come *virtù, giustizia*, *durezza.*

I nomi che significano le cose come modificate, denotando primieramente e direttamente la cosa, benchè più

confusamente, e indirettamente il modo, sebbene più distintamente, vengon chiamati *oggettivi*, *aggiunti e connotativi*, come *rotondo*, *bianco*, *dotto*, *giusto*.

Gli oggetti che l'esperienza ci manifesta, si presentano a noi come soggetti modificati. Lo spirito nostro perciò, anche quando concepisce l'essere ossia la sostanza, suol dividerla in due idee, delle quali considera l'una come il soggetto, e l'altra come la qualità inerente allo stesso soggetto. Così considera sovente l'uomo come il soggetto dell'umanità, *habens humanitatem*, e per conseguenza come un soggetto modificato. Ora, l'umanità è il costitutivo intero dell'essere o della sostanza dell'uomo, e perciò il soggetto dell'umanità è la stessa cosa dell'umanità.

Allorchè si dice, che si considera il modo come separato dalla sostanza, come per esempio la virtù, la prudenza, la figura, il moto, con ciò s'intende non già che possa concepirsi il modo, togliendo o negando la sua relazione colla sostanza; ma solamente s'intende, che lo spirito attende al modo, senza attendere al soggetto; sebbene l'idea del soggetto sia strettamente ed indivisibilmente associata a quella di modo.

I logici chiamano *termine* l'idea espressa colle parole. Unisconsi talvolta ad un termine diversi altri termini, che compongono nel nostro intelletto un'idea totale, della quale spesso avviene, che può affermarsi o negarsi ciò che non potrebbe affermarsi o negarsi di ciaschedun di questi termini, quando fosser disgiunti. Così son termini complessi i seguenti: *uomo virtuoso*, *uomo vizioso*, *un corpo fluido;* ciò che è più osservabile in questi termini complessi è che l'aggiunzione fatta ad un termine è di due maniere. L'una può chiamarsi *spiegazione*, l'altra può chiamarsi *determinazione*. L'aggiunzione può chiamarsi spiegazione, quando altro non fa, che sviluppar l'idea del primo termine, come: *L'uomo che è un animale dotato di ragione; o l'uomo che è mortale.* Queste aggiunzioni sono sole spiegazioni perchè non cambiano l'idea

della parola *uomo* nè la ristringono a significare una sola parte degli uomini, ma solamente denotano ciò che conviene a tutti gli uomini.

L'altra specie di aggiunzione, che può chiamarsi *determinazione*, è quando l' aggiunzione si fa ad una parola generale, ristringendone il significato, e fa che più non prendasi la parola generale in tutta l'estensione, ma solamente secondo una parte della stessa estensione; come quando si dice: *Gli uomini dotti*, *gli uomini virtuosi*, *l' animal ragionevole*. Queste aggiunzioni non sono spiegazioni, ma determinazioni; perchè restringono l'estensione del primo termine, facendo che la parola *uomini* non significhi tutti gli uomini ma una parte degli uomini; che la parola *animale* non significhi tutte le specie degli animali, ma solamente una di queste specie.

Ritorneremo a parlar delle idee nella metafisica, intanto bisogna, per la logica, tener presenti le divisioni di cui abbiamo parlato; cioè le idee riguardo alla loro materia o riguardo alla loro costituzione, sono o semplici o complesse; riguardo agli oggetti concepiti sono o singolari o universali, o idee di sostanze, o di modi, o di sostanze modificate.

Di un'altra divisione fa d' uopo ancora far menzione qui, e si è delle *idee astratte* e delle *idee concrete*. L' idea concreta è l' idea singolare, cioè l' idea dell' individuo. L' idea *astratta* è un' idea di una parte dell' individuo. L' idea universale è perciò un' idea astratta; ma sebbene un'idea universale sia astratta, non può dirsi: chè ogni idea astratta sia universale. Se vedendo un corpo in moto, faccio attenzione al moto di questo corpo, avrò un' idea di questo moto particolare, la quale sarà un' idea astratta, ma non già un' idea universale, come sarebbe l' idea del moto in generale.

LEZIONE XLII.

DELLA PROPOSIZIONE.

Le idee sono la materia rimota del raziocinio, i giudizi ne sono la materia prossima. Il giudizio espresso colle parole si chiama *proposizione.*

Facilmente vedesi che la proposizione deve avere due termini: uno del quale si afferma o si nega, e chiamasi *soggetto*; l' altro che si afferma o si nega, e chiamasi *attributo* o *predicato.*

Vi sono quattro specie di soggetti: 1.° *soggetto semplice*, tanto al singolare che al plurale; 2.° *soggetto moltiplice;* 3.° *soggetto complesso;* 4.° *soggetto enunciato per mezzo di molti vocaboli, che formano un senso totale e che sono equivalenti ad un nome.*

L' uomo è ragionevole: il soggetto di questa proposizione, *l' uomo*, è semplice al singolare. *I pianeti ricevono la luce dal sole*, il soggetto, *i pianeti*, è semplice al plurale.

Il soggetto è moltiplice, allora che per abbreviare si dà un attributo comune a molti soggetti differenti; così: *Cicerone* e *Demostene furono oratori.* Cicerone e Demostene è il soggetto moltiplice. Ciò vale quanto dire, *Cicerone fu oratore*, *Demostene fu oratore.*

Il soggetto è complesso allora che è un termine complesso: *Alessandro re di Macedonia vinse Dario.* — *Alessandro re di Macedonia* è il soggetto complesso.

Si può paragonare, dice Dumarsais, il soggetto complesso ad una persona abbigliata. Il vocabolo che enuncia il soggetto è, per così dire la persona, ed i vocaboli che rendono il soggetto complesso, sono come gli abiti della persona. La quarta specie di soggetto è un soggetto enunciato da molti vocaboli, che formano un senso totale e che

sono equivalenti ad un nome. Non vi è alcuna lingua, la quale abbia un numero sufficente di vocaboli onde poter esprimere con un solo vocabolo ciascuna idea o ciascun pensiero che può venirci nello spirito: in tal caso si ricorre ad una perifrasi. *Il differire di profittare dell'occasione è sovente lasciarsela sfuggire senza ritorno. Il differire di profittare dell'occasione* è un soggetto enunciato per mezzo di molti vocaboli, i quali formano un senso completo; di questo oggetto si afferma *sovente lasciarsela sfuggire senza ritorno*, e queste parole esprimono un predicato. *Il viver bene è un mezzo sicuro di disarmar la maldicenza. Il viver bene* è il soggetto: *un mezzo sicuro di disarmar la maldicenza* è l'attributo.

Il soggetto ed il predicato della proposizione sono la materia del giudizio. Ma qual cosa ne costituisce la forma? Se dico: *Socrate giusto, o il giusto Socrate*, queste parole esprimono solamente un concetto; non già un giudizio. Ma se dico: *Socrate è giusto*, io esprimo un giudizio ed enuncio perciò una proposizione. La parola *è* costituisce dunque la forma della proposizione; ed essa la costituisce perchè esprime la forma del giudizio, la quale consiste nell'atto dello spirito che unisce il predicato al soggetto e riguarda, in risultamento, il soggetto ed il predicato come un solo tutto.

Se dico: *La terra non è piana*, io separo dal soggetto *la terra*, la superficie piana, e questo atto di separazione costituisce la forma del giudizio, ed è espresso dalle parole *non è*. La parola *è* si chiama verbo. Il verbo è dunque una parola che esprime l'affermazione quando è solo; l'unione poi della particella negativa *non* col verbo esprime la negazione.

Il verbo è dunque una parola che significa l'affermazione, vale a dire, che significa che il discorso in cui esso è impiegato è il discorso di un uomo che non concepisce solamente le cose, ma che ne giudica e che le afferma. In ciò il verbo è distinto da alcuni nomi, che significano

eziandio l'affermazione; come *affermazione*, perchè non la significano come un atto dello spirito, ma come un oggetto del nostro pensiero, e così non denotano che colui che si serve di questi vocaboli afferma, ma solamente che egli concepisce un' affermazione. Secondo ciò può dirsi che il verbo da sè stesso non deve avere altro uso, se non quello d'indicare il legame che facciamo nel nostro spirito de' due termini della proposizione; ma il solo verbo *essere*, che si chiama *sostantivo*, è rimasto limitato a questo uso; ed ancora può dirsi che esso non vi è propriamente rimasto, che nella terza persona del presente *è*, ed in certe circostanze. Gli uomini sono naturalmente inclinati ad abbreviare le loro espressioni; essi perciò hanno quasi sempre unito all' affermazione altri significati in uno stesso vocabolo.

In primo luogo vi hanno unito quella di qualche attributo, dimodochè, in tal caso, due vocaboli fanno una proposizione, come quando io dico: *Petrus vivit*; Pietro vive, perchè il vocabolo *vivit* racchiude solo l' affermazione, e di più l' attributo di *vivente;* e così è la stessa cosa il dire: *Pietro vive*, che *Pietro è vivente*. Da ciò è derivata la gran differenza de' verbi in ciascuna lingua.

In secondo luogo gli uomini, in certe occasioni, hanno ancora unito al verbo il soggetto della proposizione, dimodochè due vocaboli, ed anche uno solo, possono fare una proposizione. Così: *Sum felix*, son felice, esprime una proposizione, ed il solo vocabolo *sum* esprime ancora una proposizione poichè significa *io sono esistente*. Sul che bisogna osservare che qui il verbo *essere* è ancora attributivo, vale a dire che oltre all' affermazione come atto dello spirito da esso espressa, esprime ancora l' attributo *esistente; sum* equivale alla seguente proposizione: *Ego sum existens*. Questi verbi racchiudono in sè stessi l' affermazione e l' attributo, ed essendo alla prima persona racchiudono ancora il soggetto. È stato ancora unito al verbo un rapporto al tempo, a riguardo del quale si af-

ferma, dimodochè un solo vocabolo, come *dormisti*, significa che io affermo di colui di cui parlo lo stato del sonno come passato. Da ciò è derivata la diversità dei tempi, che si trova ordinariamente comune a tutti i verbi.

Wolfio ha fatto un' esatta osservazione, dicendo che l' atto della mente, che unisce il predicato al soggetto, deve esser sempre espresso dal verbo sostantivo *essere* al tempo presente, poichè le idee del soggetto e del predicato debbono esser presenti alla mente nell' atto del giudizio, il quale consiste nell' unirle; e perciò essendo questo atto una cosa presente, il verbo che l' esprime deve ancora essere al presente. Egli si propone un' obbiezione e la scioglie nel seguente modo: « Dubium videri poterat, « quomodo copula semper dici possit verbum substanti- « vum *ets* præsentis temporis, cum etiam occurrant ju- « dicia de præteritis et futuris, verbi gratia quando dici- « tur: *Lapis fuit calidus*, *item lapis erit calidus*. Etenim « in hoc casu copula non est verbum substantivum *præ-* « *teriti* vel *futuri* temporis *fuit* vel *erit;* sed copula tan- « tum in eo latet; ipsum vero præteritum et futurum « denotant statum, in quo subjectum rapræsentatur præ- « teriisse, vel demum venturum . . . si dicitur *lapis fuit* « vel *erit calidus;* tum perinde est ac si diceretur: lapis « quem scilicet nunc cogitamus est *is* vel *istius modi, qui* « *fuit calidus* (1) »

La diversità de' significati uniti al verbo, ha impedito ad alcune persone molto dotte di conoscerne la natura; poichè esse, secondo l'osservazione dell'autore della Grammatica generale e ragionata, non hanno considerato il verbo secondo ciò che gli è essenziale, che è l' *affermazione*, ma secondo quei rapporti che gli sono accidentali intanto che è verbo. Così Aristotile essendosi fermato alla terza dell' enunciate significazioni aggiunte a quella che è essenziale al verbo, l' ha definito: *Vox significans cum tempore*, un vocabolo che significa con tempo.

(1) *Logica*, 1 par., § 202 e 203.

Bustorfio l'ha definito: *Vox flexib lis cum tempore et persona*, un vocabolo che ha diverse inflessioni con tempi e con persone. Altri autori hanno creduto che l' essenza del verbo consistesse a significare azioni o passioni. Finalmente Giulio Cesare Scaligero ha creduto trovare un gran mistero, dicendo che la distinzione delle cose in *permanenti*, e *che scorrono* o che passano, era la vera origine della distinzione fra i nomi ed i verbi, poichè i nomi significano ciò che è permanente, ed i verbi ciò che passa.

Ma è facile scorgere, continua lo stesso autore della Grammatica generale, che tutte queste definizioni sono false, e non ispiegano la vera natura del verbo.

La maniera con cui son concepite le due prime lo fa vedere; poichè non vi è detto ciò che il verbo significa, ma solamente ciò con cui lo significa: *cum tempore*, *cum persona.*

Le due ultime hanno i due più gran vizi di una definizione, che sono di non convenire nè a tutto il definito, nè al solo definito. Poichè vi sono verbi, che non significano nè cose che scorrono o passano, come sono *essere, riposare*, ed in latino *friget*, *alget*, ec.; e vi sono ancora vocaboli, i quali esprimono azioni, passioni e cose passeggiere, ed intanto non sono verbi. Poichè è certo che i participii sono veri nomi, e che nondimeno quelli dei verbi attivi significano azioni e quelli dei verbi passivi significano passioni, e non vi è alcuna ragione di pretendere, che *fluens* non significhi quanto passa, come *fluit.* Inoltre i participii significano ancora con tempi, poichè ve ne sono del presente, del passato, e del futuro, specialmente in greco. E si potrebbe aggiungere che anche i nomi possono significare con persona; poichè il vocativo si può riguardare come una vera seconda persona, specialmente quando ha una terminazione differente dal nominativo.

La vera definizione del verbo è dunque la seguente: *Un vocabolo che significa l' atto dell' affermazione.*

Nelle proposizioni negative la particella negativa può

essere espressa e può essere nascosta. Così dicendo: *Niun uomo è sapiente in tutto*, si enuncia una proposizione negativa, in cui la particella negativa sta nascosta alla voce *niuno;* la proposizione equivale alla seguente. *Ogni uomo non è sapiente in tutto.*

Alcuni logici pretendono, che le domande, i dubbi, i desiderii, i comandi, le preghiere debbano escludersi dal numero delle proposizioni, poichè non contengono nè affermazione, nè negazione; ma questa opinione non è esatta. È vero che ogni discorso, il quale non afferma nè nega, non è proposizione, ma è falso che le domande, i dubbi, i desiderii, i comandi, le preghiere non affermino nè neghino. Quando dico: *Fate questo, andate là,* esprimo in effetto: Io voglio, io desidero che voi facciate questo, che andiate là; affermo dunque da *me* un desiderio, una volontà. La stessa cosa è visibile nel modo interrogativo: *Avete voi finito? siete voi pronto?* queste espressioni significano: *io vi domando, io desidero sapere se,* ec., esprimono dunque tanti giudizi formati sopra me stesso. Ogni discorso è perciò una serie di proposizioni, ancorchè esprima le diverse affezioni del nostro spirito.

Fa d'uopo inoltre osservare, che sebbene l'ordinaria maniera di affermare sia *è, non è,* pure gli uomini ne hanno trovato molte altre che sono equivalenti. Come l'interrogazione, l'ironia, ec.: *Potete voi cambiare il corso della natura?* questa espressione contiene la seguente proposizione negativa: *Voi non potete cambiare il corso della natura.*

LEZIONE XLIII.

DELLA DIVISIONE DELLE PROPOSIZIONI.

Abbiamo fatto l'analisi della proposizione, fa d'uopo eseguirne un giusto ordinamento, dividendo la proposizione nelle sue differenti specie.

Vi sono, secondo Kant, quattro forme necessarie di tutti i nostri giudizi, e perciò di tutte le nostre proposizioni; e sono la *quantità*, la *qualità*, la *relazione*, la *modalità*. Riguardo alla qualità tutte le proposizioni debbono essere o *singolari*, o *particolari*, od *universali*. *La luna è opaca, alcuni corpi son trasparenti; tutti gli uomini sono razionali.*

Riguardo alle qualità tutte le proposizioni sono o *affermative*, o *negative*, o *infinite*. *La luna è opaca; La luna non è luminosa per sè stessa; L' anima è non mortale.*

Ne' giudizi infiniti, secondo Kant, si riuniscono le due maniere di giudicare, l' affermativa e la negativa, poichè consideriamo l' oggetto come essendo di un certo modo, in cui non ha una qualità, e giudichiamo che esso è in un modo differente da quello in cui sono certi altri; ciò che stabilisce nell' università degli oggetti un limite, una separazione, da un lato della quale gli oggetti hanno una tal qualità nel mentre che dall' altro non hanno questa qualità. Dicendo: *L' anima è non mortale*, questo giudizio sembra essere negativo e corrispondere a questo: *L' anima non è mortale*, poichè la nozione complessa, che corrisponde al primo, è la stessa di quella che corrisponde al secondo: l' una e l' altra rappresentano l' anima non mortale. Cionnonostante il primo stabilisce una classe di cose mortali, da cui separa l' anima, lo che non istabilisce il secondo: nel primo si afferma che l' anima è in uno stato differente dalle altre cose mortali, ciò che non si dice nel secondo. Nei giudizi dunque, considerati secondo la qualità, dice Kant, lo spirito o afferma, o nega, o limita.

Wolfio aveva anche parlato, nella sua logica latina, della proposizione infinita; egli aveva detto, che nella proposizione infinita la negazione non si riferisce al verbo, ma o al soggetto o all' attributo. Così, nell' esempio rapportato: *l' anima è non mortale*, la negazione si riferisce all' attributo *mortale*.

Nella proposizione: *Quanto è non mortale è semplice*, la negazione si riferisce al soggetto; finalmente nella proposizione: *Quanto è non mortale è non divisibile*, la negazione si riferisce tanto al soggetto che al predicato. La proposizione infinita, soggiunge Wolfio, è realmente affermativa, poichè nella proposizione negativa la negazione deve riferisi al verbo.

Riguardo alla relazione, i nostri giudizi sono o *categorici*, o *condizionali*, o *disgiuntivi*. I primi sono quelli in cui il predicato si riferisce al soggetto assolutamente, senza alcuna condizione, come: *Gli uomini sono mortali;* i secondi son quelli, in cui posta la verità di una cosa, si asserisce che debba esser vera anche l' altra, come: *Se un corpo è pesante, non sostenuto cade*; in queste proposizioni si prescinde dalla verità di ciascuna delle due proposizioni, ma si afferma solamente una connessione necessaria fra la prima, che dicesi *l' antecedente*, e la seconda, che chiamasi il *conseguente*.

I giudizi *disgiuntivi* sono quelli ne' quali al soggetto si attribuisce uno fra un certo numero di attributi, ma non si determina quale; come: *L' anima è* o *mortale*, od *immortale*.

Riguardo alla *modalità*, i nostri giudizi sono o *problematici*, o *assertorii*, o *apodittici*, detti eziandio *necessari*. Nel seguente raziocinio: *Se il corpo è pesante, non sostenuto necessariamente cade; ma il corpo* è *pesante; il corpo dunque non sostenuto necessariamente cade;* il primo giudizio è problematico, poichè non si riguarda ancora il corpo pesante che come una cosa possibile; il secondo giudizio: *Il corpo è pesante*, è semplicemente *assertorio* o contingente, poichè il peso si riguarda semplicemente come reale nel corpo, non già come necessario; il terzo giudizio: *Il corpo non sostenuto necessariamente cade*, è necessario, o, come suol dirsi, *apodittico*, poichè il cadere si attribuisce necessarimente al corpo non sostenuto.

Ogni giudizio, per esser determinato, deve appartenere necessariamente ad uno de' tre modi delle quattro forme. Così il giudizio: *Tutti i corpi sono pesanti*, secondo la quantità è universale, secondo la qualità è affermativo, secondo la relazione è categorico, secondo la modalità è assertorio. Delle dodici forme dunque nelle quali si dividono i nostri giudizi, ogni giudizio deve rivestirne necessariamente tre.

Noi possiamo ignorare gli oggetti o la materia dei nostri giudizi, ma possiamo determinare *a priori* tutte le diverse forme de' nostri giudizi. Mi è assolutamente necessario che io concepisca il soggetto del giudizio, o come uno, o come molti, o come un tutto; è perciò necessario che il soggetto del giudizio sia od un individuo, od un universale; ed è poi necessario che questo universale sia preso in tutta la sua estensione, o che la sua estensione sia ristretta. Quindi è necessario, per tal riguardo, che i nostri giudizi sieno o singolari, o particolari, od universali.

È egualmente necessario che io o unisca il predicato al soggetto, o che dal soggetto l'allontani; per tal riguardo è necessario che i miei giudizi sieno o affermativi o negativi. Ma tanto il soggetto che il predicato del giudizio può esser considerato solamente come positivo, o ancora come positivo e come privo eziandio di qualche cosa, di qualche qualità; perciò il giudizio infinito ha luogo ancora nell' ordinamento logico de' nostri giudizi; essendo necessario che lo spirito o affermi o neghi o limiti. Inoltre, allorchè si attribuisce il predicato al soggetto, è necessario che si attribuisca o assolutamente o condizionatamente; da ciò la distinzione de' giudizii categorici e condizionali. Finalmente può darsi il caso in cui si offrono allo spirito diversi predicati da attribuire al soggetto; che egli veda sulle prime, che uno di questi deve necessariamente competere al soggetto medesimo, sebbene ancora ignori qual sia quello che gli compete: così nasce il giudizio disgiuntivo.

Finalmente lo spirito può vedere che il predicato non ripugna al soggetto, oppure che è esistente nel soggetto non necessariamente, o che gli compete necessariamente. Da ciò deriva la necessità che i nostri giudizi sieno o problematici, o assertorii, o necessari.

Siccome nella divisione kantiana de' giudizi che ho or ora esposta, manca la menzione di alcune specie di proposizioni che la logica deve spiegare, così io vi parlerò di un altro modo di ordinare le diverse proposizioni.

Vi ho detto, che fa d'uopo considerare nel giudizio la materia e la forma. Vi ho detto ancora che il soggetto ed il predicato del giudizio, che costituiscono la sua materia, sono o semplici, o moltiplici, o complessi, poichè le perifrasi equivalgono o ad un termine semplice, o ad un termine complesso.

Inoltre, da quanto si è detto riguardo alle idee, si vede che il soggetto deve essere o un termine denotante un individuo, o un termine universale.

Ciò premesso, si vede che le proposizioni riguardo alla materia si debbono dividere in *singolari*, in *particolari* ed in *universali* per un punto di vista, e che per un altro aspetto si debbono dividere in *semplici* e *composte*, e le semplici in *incomplesse* e *complesse*. Da quanto ho detto più sopra, si vede chiaramente quali sono le proposizioni singolari, quali le particolari e quali le universali.

Le semplici sono quelle che hanno un soggetto semplice ed un predicato, come: *Cicerone fu filosofo.*

Le composte son quelle che hanno un soggetto moltiplice, od un predicato moltiplice; o un soggetto moltiplice ed un predicato moltiplice insieme.

Eccovi alcuni esempii delle proposizioni composte: *Cicerone e Demostene furono oratori*, *Cicerone fu oratore e filosofo*; *Platone e Cicerone furono filosofi e coltivarono eziandio l' eloquenza.*

Iddio è il creatore dell' universo. È questa una proposizione semplice incomplessa. *Iddio invisibile è il creatore*

dell'universo, è una proposizione semplice complessa, in cui la complessione cade sul solo soggetto. *Iddio è il creatore dell'universo visibile*, è una proposizione semplice complessa, la cui complessione cade sul solo attributo. *Iddio invisibile è il creatore dell'universo visibile*, è una proposizione semplice complessa, la cui complessione cade tanto sul soggetto che sull' attributo della proposizione.

La complessione può risolversi in una proposizione, e questa proposizione chiamasi *proposizione incidente*. Così la proposizione: *Iddio invisibile è il creatore dell' universo*, esprime lo stesso pensiero della seguente: *Iddio, il quale è invisibile, è il creatore dell'universo. Il quale è invisibile* è una proposizione incidente, la quale fa parte del soggetto, essendo congiunta ad esso mediante il pronome relativo il *quale*, di cui è proprio l' unire insieme molte proposizioni, cosicchè ne compongono una sola. *Iddio invisibile è il creatore dell' universo visibile*, è una proposizione semplice, complessa, la quale contiene due proposizioni incidenti, una che fa parte del soggetto ed un'altra che fa parte dell'attributo. In fatti essa può cambiarsi nella seguente, che le è identica: *Iddio il quale è invisibile, è il creatore dell'universo il quale è visibile*; *il quale è invisibile* è la proposizione incidente che fa parte del soggetto; *il quale è visibile* è la proposizione incidente che fa parte dell' attributo. La proposizione poi: *Iddio è il creatore dell'universo*, chiamasi proposizione principale.

È facile il distinguere la proposizione semplice complessa dalla proposizione composta; quando dite: *Il quale è invisibile* il relativo *il quale* vi desta l'idea del soggetto; e di questo soggetto complesso si afferma l' attributo *creatore dell'universo*. Voi non dite: *Dio è invisibile, Dio è il creatore dell' universo*; ma dite *Dio invisibile* (poichè tanto vale il dire: *Dio il quale è invisibile*) *è il creatore dell'universo*. Il soggetto e l' attributo della proposizione debbono essere due idee determinate e com-

plete; e le proposizioni incidenti servono a render queste idee determinate e complete, oppure a renderle chiare. In conseguenza una proposizione, la quale ha un solo oggetto ed un solo attributo, sebbene a questi sieno aggiunte proposizioni incidenti, non lascia di esser semplice.

L'autore dell'Arte di pensare osserva, che tutte le proposizioni composte di verbi attivi e de' loro casi possono esser chiamate complesse. Se, per esempio, io dico: *Bruto ha ucciso un tiranno*, ciò significa: *Bruto ha ucciso un uomo il quale era un tiranno*; proposizione che ha l'attributo complesso od una proposizione incidente, la quale si riferisce all'attributo. Da ciò ne segue che a questa proposizione può contraddirsi in due maniere, o dicendo che Bruto non ha ucciso alcuno, o dicendo che l' uomo da esso ucciso non era un tiranno.

Le proposizioni incidenti sono o *determinanti* od *esplicative*. Le determinanti sono quelle che ristringono il significato del soggetto o dell'attributo della proposizione principale; per esempio: *Gli uomini che sono pii*, *sono caritatevoli*. La proposizione principale è: *Gli uomini sono caritatevoli;* questa proposizione, senza l' incidente enunciata, è falsa; ma coll' incidente è vera, essendo vero che gli uomini pii sono caritatevoli; la proposizione incidente serve qui a porre una determinazione necessaria nel soggetto, affinchè il predicato gli convenga: essa ristringe la significazione del soggetto *uomini*.

Le proposizioni incidenti esplicative non cambiano alcuna cosa all' idea del soggetto, ma sono semplici spiegazioni; così dicendo: *Gli uomini, i quali sono animali ragionevoli, sono liberi;* l' incidente *i quali sono animali ragionevoli*, è una proposizione esplicativa.

Vi sono spesso termini che sono doppiamente e triplicatamente complessi, e che ci presentano proposizioni incidenti di specie diverse. Per cagion di esempio: *La dottrina, la quale fa derivare le sensazioni dall' interno dell' anima nostra senza l' azione esterna de' corpi sul-*

l' anima stessa, e che è stata insegnata da Leibnizio e da Wolfio, è contraria alla testimonianza della coscienza. Il soggetto di questa proposizione ha due proposizioni incidenti; la prima è determinativa, e si è: *la quale fa derivare le sensazioni dall' interno dell'anima nostra senza l' azione esterna de' corpi sull'anima stessa;* l'esplicativa è: *che è stata insegnata da Leibnizio e da Wolfio.*

La proposizione incidente esplicativa può esser falsa, senza che la sua falsità renda falsa la proposizione principale. Se alcuno dice: *Alessandro, figliuolo bastardo di Filippo, re di Macedonia, fu uomo di gran coraggio;* l'incidente *figliuolo bastardo di Filippo re di Macedonia,* sta da sè, vera o falsa che sia, nè pregiudica alla principale, poichè, sebbene fosse falso che Alessandro fosse stato bastardo, non lascerebbe di esser vero ch'egli fu uomo di gran coraggio.

L' incidente determinativa sembra non dover esser suscettibile di falsità, poichè si limita a ristringere il significato del soggetto, senza nulla affermare o negare; nondimeno l' autore dell'Arte di pensare osserva, con ragione, sempre esservi in tali proposizioni una affermazione tacita e virtuale, non dell'attual convenienza dell' attributo al soggetto, al quale si riferisce il prenome relativo, ma della convenienza possibile; se poi in ciò noi c' inganniamo, avvi ragion di dire tali proposizioni incidenti esser false; come, per esempio, dicendo: *Gli spiriti, che son cubici, sono più solidi di quelli che sono sferici.* Poichè le idee di *cubico* e di *sferico* essendo incompatibili coll'idea dello spirito, il quale è una sostanza semplice, simili proposizioni incidenti debbonsi tenere per false.

Aggiungo che quando le incidenti determinative ristringono il significato del soggetto a cui l' attributo conviene senza questa ristrizione, ma in tutta l' estensione del soggetto medesimo, rendono falsa la proposizione intera quando la fanno prendere nel senso esclusivo; cioè quando fanno intendere che l' attributo non conviene al

soggetto che con quella determinazione. Per cagion di esempio, se dico: *Il triangolo equilatero, il quale ha ciascuno de' suoi lati di dieci palmi, è equiangolo*; la determinazione di dieci palmi è superflua, e non influisce affatto alla convenienza dell' attributo *equiangolo* al triangolo equilatero. Ora, se taluno intendesse con ciò che una tale determinazione è necessaria, affinchè l' attributo convenga al soggetto, la proposizione intera sarebbe falsa; ma non lo sarebbe se si riguardasse altrimenti, come in questo raziocinio: *Il triangolo equilatero è equiangolo; ma un triangolo, il quale ha ciascuno de' suoi lati di dieci palmi è equilatero: un triangolo dunque equilatero, che ha ciascuno de'suoi lati di dieci palmi, è equiangolo.*

LEZIONE XLIV.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA DELLE PROPOSIZIONI COMPOSTE.

La proposizione composta è quella, la quale contiene più di un giudizio.

Le proposizioni composte, alcune lo sono espressamente, altre lo sono tacitamente. Queste seconde si chiamano *esponibili*, perchè hanno bisogno di essere esposte o spiegate, acciò si conosca la loro composizione.

Le proposizioni composte apertamente sono di sei specie: *copulative o congiunte*, *disgiuntive*, *condizionali*, *causali*, *relative*, *discrete*.

Le proposizioni copulative sono di tre modi: o hanno più soggetti, o più attributi, o più soggetti e più attributi insieme. *Le anime degli uomini e quelle dei bruti sono semplici; l'anima umana è semplice, immortale e libera. Gli uomini e gli angioli sono intelligenti, liberi ed immortali.*

La *preposizione* è un vocabolo, il quale esprime la

relazione degli altri vocaboli componenti la proposizione. La *congiunzione* è un vocabolo, il quale esprime la relazione di più proposizioni: *L' opinione di Platone*; il vocabolo *di* è una proposizione, e serve a far riferire l' opinione a Platone come al soggetto d' inerenza. Dicendo poi: *Platone fu filosofo ed uomo virtuoso*, la particella *ed* è una congiunzione, poichè legando *uomo virtuoso* al soggetto della proposizione antecedente lega la seconda proposizione alla prima e serve ad abbreviare il discorso. La proposizione enunciata in fatti si risolve nelle due seguenti proposizioni, alle quali è equivalente: *Platone fu filosofo; Platone fu uomo virtuoso.* Ma vi è di più una certa relazione fra le due proposizioni espressa dalla congiunzione *ed*; poichè il senso si è, che *Platone fu insieme filosofo ed uomo dabbene;* come se si dicesse: *Platone non fu solamente filosofo, ma eziandio egli fu uomo dabbene.*

Le proposizioni copulative allora son vere, quando son vere tutte le parti: se una è falsa, tutta la proposizione divien falsa ; perchè tutte le parti sono unite all' *è* o *non è*; il qual *è* o *non è* subito divien falso se vi si mischia una sola particella falsa; laonde se io dicessi: *La fede e la buona vita sono necessarie a salvarsi*, ciò è vero, perchè l'una e l'altra è necessaria. Ma s' io dicessi: *La buona vita e le ricchezze sono necessarie alla salute*, questa proposizione sarebbe falsa, benchè la buona vita vi sia necessaria, poichè le ricchezze non sono necessarie per salvarsi.

Le proposizioni disgiuntive constano di più parti, delle quali una sola se ne afferma, o se ne nega, senza determinarsi quale. Così dicendo: *Ogni animale è o bruto o razionale; ogni corpo organico è o pianta o corpo animato;* io affermo del soggetto uno dei due attributi, ma non determino quale.

Vi sono ancora proposizioni disgiuntive, nelle quali si enunciano molti attributi, de' quali se ne nega uno, ma

senza determinar quale. Così: *Chi non crede la verità della religione cristiana deve o non deve averne esaminato profondamente le prove, o non avere un intelletto o un cuore ben disposto; o finalmente non avere niuna di queste tre cose.*

Le proposizioni disgiuntive affermative son vere, se uno degli attributi enunciati deve necessariamente convenire al soggetto; le negative son vere, quando è necessario che uno degli attributi enunciati non convenga al soggetto. Se dico: *Ogni grandezza è o uguale o maggiore di un'altra della stessa specie;* la proposizione è falsa, potendo una grandezza essere ancora minore di un'altra della istessa specie. Queste proposizioni dunque, per esser vere, non debbono lasciare uscita alcuna per altra parte enunciabile; perchè le parti enunciate disgiuntamente debbono abbracciare tutto l'enunciabile, nè può altro che una esser vera. Similmente se dico: *Ogni uomo che non adempie la legge o non la conosce affatto, cioè l'ignora o non ne ha una vera conoscenza;* la proposizione è falsa, potendo avvenire che un uomo abbia una vera conoscenza della legge, e che non l'adempia per difetto della sua volontà.

Se nella proposizione vi sono due parti condizionalmente congiunte, essa si chiamerà *condizionale* od *ipotetica.*

La proposizione condizionale ha due parti: una esprime la condizione colla quale il predicato conviene o non conviene al soggetto, e chiamasi *l'antecedente*; l'altra esprime il predicato, che colla stessa condizione conviene o non conviene al soggetto, e si chiama *il conseguente. Se l'anima umana è semplice, essa è immortale. Se l'anima umana è semplice,* è l'antecedente; *essa è immortale*, è il conseguente.

La verità o falsità di una proposizione condizionale dipende non già dalla verità o dalla falsità dell'ipotesi, perchè si posson formare anche ipotesi impossibili, ma dalla

necessaria connessione delle parti. Dicendo: *Se l'anima umana è corpo, essa è intrinsecamente divisibile;* la proposizione condizionale enunciata è vera, sebbene sia falso che l'anima umana sia corpo, poichè è vero che il corpo è intrinsecamente divisibile.

Posto l'antecedente, si pone il conseguente; ma non sempre posto il conseguente si pone l'antecedente. Così se *un triangolo è equilatero, è equiangolo*; può anche dirsi: *Se un triangolo è equiangolo, è equilatero. Se è uomo, è animale bipede;* non può dirsi: *Se è animale bipede, è uomo.* Le prime diconsi *condizionali reciproche;* le seconde *condizionali non reciproche.* Ma le condizionali reciproche non son tali, che per ragione della materia, non mai per la loro forma, come diremo trattando della conversione delle proposizioni.

Tolto l'antecedente, non sempre si toglie il conseguente, potendo esservi più condizioni che pongono il conseguente. *Se piove, questa pietra sarà bagnata*; non può dirsi: *Non piove, la pietra di cui parliamo non sarà bagnata;* potendo essere bagnata dalla rugiada o in altro modo.

Wolfio pretende, che tutte le proposizioni categoriche si possono ridurre a proposizioni condizionali, poichè l'attributo si afferma del soggetto sempre sotto la condizione della definizione del soggetto. La definizione consta di genere e di differenza, come abbiam dimostrato trattando delle definizioni. Considerando la differenza come una determinazione di cui il genere può esser privo, si può il soggetto di una proposizione categorica risolvere in un altro soggetto con una condizione. Così dicendo: *Il triangolo equilatero è equiangolo,* posso ridurre questa proposizione categorica alla seguente ipotetica: *Se un triangolo è equilatero, è equiangolo;* dicendo: *Il triangolo ha tre angoli*; posso ridurre questa proposizione categorica alla seguente ipotetica: *Se una figura ha tre lati, essa ha tre angoli.* Ma questa dottrina parmi non sia applicabile alle proposizioni categoriche, il cui soggetto essendo semplice, non

può definirsi. *L' esistenza non è il nulla*; *l' esistenza è un dato dell' esperienza*; *l' esistenza è o inerente o sussistente.* Sarebbe un parlar frivolo il dire: *Se l' esistenza è esistenza, essa non è il nulla, ec.*

Le proposizioni *causali* sono quelle che esprimono la causa e l'effetto insieme. *Un sasso non sostenuto, perchè è pesante cade ; leggo per istruirmi. Il tal principe è infelice, perchè è nato sotto la tal costellazione.* A queste specie di proposizioni possono ridursi quelle che chiamansi *reduplicative. Gli uomini in quanto uomini son tutti moralmente eguali, i re come re sono soggetti al solo Dio.*

Affinchè queste proposizioni sieno vere, si richiede che sia vero ciò che si riguarda come causa, ciò che si riguarda come effetto; e di più, che veramente ciò che si riguarda come causa sia causa di ciò che si riguarda come effetto. Sebbene sia vero, che il tal principe sia nato sotto la tal costellazione , e che sia stato infelice essendo falso che l'esser nato sotto la tal costellazione sia stata la causa dell' infelicità di questo principe, la proposizione causale enunciata è falsa; laddove l'altra proposizione recata in esempio. *Il sasso non sostenuto, perchè è pesante, cade*, è vera, perchè è vero che il sasso non sostenuto cade; è vero che il sasso è pesante; ed è vero ugualmente, che dall' esser pesante segue che, non essendo sostenuto, cade.

Le proposizioni *relative* sono quelle, le parti delle quali hanno qualche comparazione o relazione. *Nelle idee universali rendendosi maggiore l' estensione, si rende minore la comprensione. Il prezzo di una merce diminuisce come ne diminuisce il bisogno.*

Le proposizioni *discretive* son quelle nelle quali del medesimo soggetto si formano due giudizii, uno affermativo l'altro negativo; come è questa proposizione di Orazio: *Cœlum non animum mutant, qui trans mare currunt*; è questa del Vangelo: *Non qui dicit: Domine Domine, intrabit in regnum cœlorum, sed qui fecerit voluntatem Patris, qui in cœlis est.*

Le proposizioni composte chiamate da' logici *esponibili* sono quelle, le quali, sebbene sembrano semplici, possono risolversi in più distinti giudizii *affermativi o negativi.* Si riducono a queste quattro specie: 1.° *Esclusive*; 2.° *eccettuative*; 3.° *comparative*; 4.° *incominciative o finitive.*

Le esclusive son quelle che denotano un attributo convenire ad un soggetto, e convenire a lui solo e non ad altri. Per cagion di esempio: *Dio solo è eterno, Dio solo è infinito.*

Nel nostro sistema planetario il sole solo è luminoso per sè stesso. Queste proposizioni equivalgono e possono risolversi nelle seguenti: *Iddio è eterno. Niuna cosa diversa da Dio è eterna. Iddio è infinito*; *niuna cosa diversa da Dio è infinita. Nel nostro sistema planetario il sole è luminoso per sè stesso*; *niun altro astro diverso dal sole nel nostro sistema planetario è luminoso per sè stesso.*

Per esser vere queste proposizioni esclusive è necessario che l'attributo convenga al soggetto; e che non convenga ad alcun'altra cosa diversa dal soggetto della proposizione. Quei filosofi i quali hanno creduto che la materia è eterna, e che Dio ha oprato su di essa per formare il mondo, ammettono che *Dio è eterno;* ma negano che *niun' altra cosa diversa da Dio sia eterna.* Gli accademici dicevano: *Gli è certo non esservi niente di certo,* A questa proposizione diversamente contraddicevano i dommatici ed i pirronici. I dommatici dicevano essere ciò doppiamente falso, poichè essendovi molte verità di cui siamo certi, è falso esser certo non esservi nulla di certo. I pirronici, al contrario, dicevano ciò esser falso per una ragione contraria, cioè tutto essere talmente incerto, che era eziandio incerto l'aver noi niente di certezza.

Quando si eccettua una parte del soggetto, la proposizione dicesi *eccettiva*, e vi son sempre due giudizii: *il totale e l'eccezione*, come per esempio: *Tutti gli esseri intelligenti, all'infuori di Dio, son capaci di pec-*

care. Tutte le cose esistenti, all' infuori dell' essere eterno, sono mutabili. Toltone il savio, dicevano gli stoici, *tutti gli uomini veramente sono stolti.*

La verità di tali proposizioni dipende dalla verità del totale e dalla verità dell' eccezione. Perciò si può contraddire alle stesse, o negando il totale, o negando l' eccezione, o finalmente negando il totale e l' eccezione. All' ultima proposizione recata in esempio, si contraddice 1.° dicendo che il savio degli stoici era tanto stolto quanto gli altri uomini, cioè negando l' eccezione; 2.° che oltre a questo savio ve n' erano altri, che non erano stolti, cioè negando il totale; 3.° il savio degli stoici era stolto, ed una parte degli altri uomini non era tale; negando così tanto il totale che l' eccezione.

Le proposizioni esclusive e l' eccettuative sono quasi una medesima cosa, benchè diversamente espressa. Così dicendo: *Iddio solo è eterno*; è lo stesso che dire: *Niuna cosa è eterna*, *eccettuato Iddio.*

Le proposizioni nelle quali si fa qualche comparazione, contengono due giudizi, l' uno ove dicesi la cosa esser tale, e l' altro ove dicesi la stessa cosa esser più o meno di un' altra cosa. *Amicum perdere est damnorum maximum. La maggior perdita è quella dell' amico. Di tutte le linee che si frappongono fra due punti, la linea retta è la più breve. Di tutte le linee rette, che da un punto fuori di una retta giungono alla stessa retta, la perpendicolare è la più breve.*

Quando dicesi di una cosa, che ha incominciato o finito di esser tale, si fanno due giudizi: l' uno di ciò che era la cosa avanti il tempo di cui si ragiona, l' altro di ciò che essa è dopo. Laonde queste proposizioni, delle quali le une sono dette *cominciative* e le altre *finitive*, sono composte nel senso e sono così simili, che possono ridursi ad una sola specie e trattarsi unitamente. Dicendo: *Saul fu il primo re degli Ebrei*, si dice ancora che il popolo ebreo prima di Saul era un popolo repubblicano; e di-

cendo: *Tarquinio Superbo fu l'ultimo re de' Romani* si dice pure che dopo Tarquinio Superbo non vi furono altri re in Roma.

LEZIONE XLV.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA; DIVISIONE DELLE PROPOSIZIONI RIGUARDO ALLA LORO FORMA.

Abbiamo veduto che le proposizioni riguardo alla materia sono *universali*, *particolari e singolari;* e per un'altra parte *semplici* e *composte*; che le semplici altre sono *incomplesse*, altre *complesse*. I logici dicono di più, che la proposizione universale può essere o *universale definita* o *universale indefinita*. La prima è quella in cui vi è espressa l'universalità; per cagion di esempio: *Ogni cerchio ha i raggi uguali*. La seconda è quella ove il segno dell'universalità manca, come: *Il cerchio ha i raggi uguali.*

La proposizione universale indefinita in materia necessaria è identica coll'universale definita; tanto è dire: *Il cerchio ha i raggi uguali*, che il dire: *Ogni cerchio ha i raggi uguali*; poichè il soggetto essendo un termine universale, e non essendo ristretto da altro termine, deve prendersi in tutta la sua estensione.

I logici distinguono due specie di universalità: *metafisica e morale*. Nella prima il soggetto si prende in tutta la sua estensione, e non si fa alcuna eccezione, come si vede nella proposizione enunciata: *Il cerchio ha i raggi uguali*; nella seconda il soggetto non si prende secondo tutta la sua estensione, ma nella parte maggiore, come in questa: *I Greci son bugiardi*; *I vecchi son prudenti.* Non bisogna intendere che tutti i Greci, niuno eccettuato, sieno bugiardi, nè che tutti i vecchi, niuno eccettuato, sieno prudenti; ma che è tale quale si enuncia la maggior

parte de' Greci, la maggior parte dei vecchi. Alle volte le circostanze debbono far prendere la proposizione indefinita particolarmente; così dicendosi nel Vangelo: *Milites plectentes coronam de spinis imposuerunt super caput eius (Christi)* si può intendere che alcuni soldati posero sul capo di nostro Signore la corona di spine. I logici inoltre considerano la proposizione singolare come se fosse universale, poichè dicono che l'essenza della proposizione universale non dipende dal numero dei particolari compresi dal soggetto, ma dal prendersi il soggetto secondo in tutta la sua estensione; ora nella proposizione singolare il soggetto è preso secondo tutta la sua estensione; dicendo: *Socrate fu giusto*, io non faccio alcuna eccezione, non ristringo in alcun modo il soggetto *Socrate*: esso denota un unico individuo.

Le proposizioni riguardo alla forma si dividono in *affermative* ed *in negative*; e per un altro riguardo in *proposizioni incomplesse* ed in *proposizioni complesse*; poichè la complessione nelle proposizioni può cadere non solamente sul soggetto e sull'attributo, ma eziandio sul verbo, come spiegheremo distintamente.

Riguardo alla divisione delle proposizioni *in affermative* ed in *negative*, vi sono alcuni logici, sebbene sieno pochissimi, che non l'ammettono; costoro vogliono che il giudizio sia sempre per sua natura affermativo, e che non mai divenga negativo. Così dicendo: *Il sasso non è sensitivo* costoro dicono che questa proposizione, sebbene apparisca negativa, non esprime che un giudizio affermativo, quello cioè espresso da questa: *Il sasso è privo di sensibilità.*

Destutt Tracy scrive: « Nelle proposizioni negative la negazione si trova nella forma dell'espressione, ma essa non è nel pensiero. Per esempio, quando io dico: *Pietro non è grande,* si dice comunemente che formo un giudizio negativo, che io giudico che l'idea di esser grande non conviene a Pietro. Ciò non è esatto; io sento positivamente che l'idea *di non essere grande* gli conviene; la

negazione fa parte dell'attributo. Questo è sì vero, che è come se io giudicassi che l'idea *di essere piccolo* conviene a Pietro, ciò che incontrastabilmente è un giudizio positivo. Questa distinzione potrà sembrar minuta; intanto essa è molto importante, perchè l'espressione che combatto getta oscurità sull' operazione del nostro pensiero nel giudizio (1). »

Questa opinione non è nuova. Dagonerio l'ha insegnata prima di Tracy; ma questa opinione è falsa. Fa d'uopo considerare nel giudizio la materia e la forma, é distinguer l'una dall'altra. Quando la negazione non si riferisce al verbo, ma al predicato o al soggetto del giudizio la proposizione è affermativa riguardo alla forma, e si dice *infinita* riguardo alla materia; poichè si riguarda il predicato o il soggetto come limitato, cioè come una cosa positiva, la quale è priva di qualche cosa: ciò l'abbiamo spiegato più sopra, esponendo la divisione kantiana dei giudizi. Ma quando la negazione si riferisce al verbo, la proposizione è negativa riguardo alla forma. Io ho l'idea di un sasso: io giudico che il sasso non è sensitivo. Io dunque separo, io nego nel sasso la sensazione: ora, l'escludere una qualità da un soggetto, il riguardarla come ripugnante o come non esistente nel soggetto, non è certamente lo stesso che l'affermarla dello stesso, che l'unirvela, che l' includervela, che il riguardarla come inseparabile, o come esistente in questo soggetto stesso, e considerarla come una sua qualità o maniera di essere. Non si possono dunque confondere questi due atti separati dello spirito. L'affermare è tanto distinto dal negare, quanto il bianco dal nero. Ma mi direte: questo giudizio: *Il sasso non sente*, può esprimersi così: *Il sasso è un essere non sensitivo*; in questo modo la negazione fa parte dell'attributo. Osservo in primo luogo, che così collo stesso diritto si potrebbe asserire che tutti i giudizi sieno

(1) Grammaire, 1 *par.*, *cap.* 4

negativi, e che non vi sono giudizii affermativi; perchè questo giudizio: *L'uomo è ragionevole*, può esprimersi così: *L' uomo non è irrazionale.* Osservo in secondo luogo, che quando io giudico che il sasso non pensa, le due idee che sono gli elementi del giudizio, sono quella del sasso e quella del pensiero, non già quella del sasso e *dell' essere non pensante.* Il giudizio negativo non si cambia dunque in affermativo restando la stessa materia, cioè restando gli stessi il soggetto ed il predicato. Ora vi domando: Posso paragonare il pensiero col sasso? il negare che il posso sarebbe un opporsi all'intima coscienza; inoltre io non acquisto l'idea dell'essere non pensante, dell'essere bruto, se non che vedendo che vi sono esseri a cui il pensiero non conviene.

La distinzione, in conseguenza, fra la proposizione affermativa e la negativa non può non ammettersi.

Abbiamo detto che le proposizioni, riguardo alla materia, possono anche dividersi in semplici e composte, e che le semplici si possono suddividere in *incomplesse* ed in *complesse*; ma oltre le proposizioni nelle quali la complessione cade sul soggetto o sull'attributo, o sull' uno e sull'altro, ve ne son di quelle, nelle quali la complessione cade sul verbo, che perciò sono complesse riguardo alla forma. Dicendo per esempio: *Io penso che non vi sono atei di buona fede, io penso* è una proposizione incidente che deve far parte di qualche cosa nella proposizione principale; ma è chiaro che essa non fa parte nè del soggetto, nè dell' attributo, poichè io posso dire semplicemente: *Atei di buona fede non ve ne sono*; essa cade dunque sulla negazione; è lo stesso che dire: *Atei di buona fede, come io penso, non ve ne sono.*

Queste proposizioni, in molti casi, sono ambigue, e possono intendersi diversamente, secondo la mente di chi le pronuncia. *Locke asserisce che tutte le idee hanno origine dalla sensazione e dalla riflessione*; io posso avere in mente di esprimere solamente l'opinione di Locke,

senza affermare che essa sia vera; e posso avere in mente di affermare che tutte le idee derivano dalla sensazione e dalla riflessione. Nel primo caso la prima parte sarà la proposizion principale, e l'ultima sarà una sola parte dell'attributo, e la proposizione sarà complessa riguardo alla materia; nel secondo caso la prima parte sarà la proposizione incidente, e la complessione cade sull'affermazione e sulla forma della proposizione. E facilmente scorgesi che questi due modi diversi d'intendere la medesima proposizione talmente la cangiano, che ne fanno due proposizioni diverse, e le quali hanno due sensi affatto diversi. Ma dallo stesso discorso è facile giudicare in qual de' due sensi essa si prende. Poichè se, dopo aver detto: *Locke asserisce che tutte le idee hanno origine dalla sensazione e dalla riflessione*, io soggiungo: *Ma questa opinione è falsa;* oppure soggiungo: *Ed egli prova questa proposizione con argomenti invincibili;* la proposizione cessa di essere ambigua e si vede chiaramente se la complessione cade sulla materia oppure sulla forma.

Vi sono varii modi di render complessa una proposizione riguardo alla forma. Se dico: *La terra certamente gira intorno al sole;* quel *certamente* modifica l'affermazione, ed esprime che io credo con certezza ciò che asserisco. Se dico: *I pianeti probabilmente sono abitati*; quel *probabilmente* rende anche complessa la proposizione riguardo alla forma. I logici fra le proposizioni complesse riguardo alla forma, considerano specialmente quelle che essi chiamano *modali*, e sono quelle che abbiamo chiamate con Kant *problematiche, assertorie, apodittiche*. — *È possibile che i pianeti sieno abitati; i corpi sono pesanti; i corpi non sono necessariamente pesanti; due linee rette è impossibile che chiudano uno spazio; il triangolo ha necessariamente tre angoli.*

Una proposizione è *esplicita* allorchè il soggetto, il verbo e l'attributo vi sono espressi. È poi *implicita* o *ellittica*, allorchè alcuna delle sue parti non è espressa, e che

si enuncia qualche vocabolo, il quale, pel legame che le idee accessorie hanno fra di esse, è destinato a risvegliare nello spirito il senso di tutta la proposizione.

Queste proposizioni ellittiche sono molto in uso nelle divise e ne' proverbi. In queste occasioni i vocaboli espressi debbono risvegliare facilmente l'idea degli altri vocaboli, che l'ellissi sopprime.

Un grammatico filosofo ci dà una regola di grammatica per queste proposizioni ellittiche, che non posso tralasciar di qui riferire: « Fa d'uopo osservare che i voca-« boli enunciati debbono esser presentati nella forma in « cui lo sarebbero, se la proposizione fosse esplicita; « ciò è sensibile in latino. Per esempio nel proverbio: *Ne* « *sus Minervam*; *Minervam* non è all'accusativo, se non « perchè vi sarebbe nella proposizione esplicita, alla « quale questi vocaboli debbono essere rapportati, *sus* « *non doceat Minervam*; *un ignorante non si esponga a* « *voler istruir Minerva.* E similmente questi tre voca-« boli, *D. O. M.* fanno una proposizione implicita, la cui « costruzione piena è: *Hoc monumentum, o thesis hæc* « *dicatur, vovetur, Deo optimo maximo* (1). »

La proposizione può ancora considerarsi o *logicamente*, o *grammaticalmente*, e perciò si deve distinguere il *soggetto logico* ed il *soggetto grammaticale;* come pure l'*attributo logico* e l'*attributo grammaticale.*

Il soggetto logico consiste nel complesso di tutte le parole, le quali esprimono il soggetto del giudizio: il soggetto grammaticale consiste nel sostantivo cui si riferiscono tutte le altre parole. Per cagion di esempio, in questa proposizione: *Il corpo pesante, non sostenuto cade*, il soggetto grammaticale è il sostantivo *corpo*; ma il soggetto logico è *il corpo pesante non sostenuto.* Similmente l'attributo grammaticale consiste nell'aggettivo o espresso o sottinteso, che si riferisce al sostantivo che regge l'intera

(1) *Du Marsais*, du discours et de ses parties.

proposizione, ed al quale aggettivo si riferiscono tutti gli altri vocaboli, i quali esprimono l'attributo logico. Per cagion di esempio, in questa proposizione: *Pietro è più virtuoso degli altri suoi fratelli*, l'attributo grammaticale è l'aggettivo *virtuoso*, ma l'attributo logico è *più virtuoso degli altri suoi fratelli*.

L'attributo logico sembra dover sempre contenere un aggettivo. Nondimeno molte proposizioni sembrano insinuare il contrario: *Pietro è uomo; il cane è animale; il triangolo equilatero è triangolo*; gli attributi di tutte queste proposizioni sono sostantivi; ma tutte queste proposizioni sono espressioni accorciate del giudizio; esse equivalgono alle seguenti: *Pietro è uno degli individui componenti la specie uomo; il cane è una delle specie componenti il genere animale; Il triangolo equilatero è una delle specie di cui il triangolo è genere*; in siffatte proposizioni l'attributo grammaticale, cioè l'aggettivo *uno* o *una*, fa parte dell'attributo logico. Di fatto, se il giudizio consiste in un pensiero con cui si pensa che un oggetto è di tale o tal maniera, e se da un'altra parte niuna sostanza può affermarsi di un'altra, segue che l'attributo del giudizio nel pensiero deve riguardarsi sempre come un modo che conviene o che non conviene al soggetto; perciò quando il linguaggio decompone esattamente il giudizio, deve sempre nell'espressione dell'attributo farvi entrare l'aggettivo.

LEZIONE XLVI.

DELLE PROPRIETA' DELLE PROPOSIZIONI.

Le proprietà delle proposizioni sono di due specie: alcune sono assolute, altre sono relative. Io tratterò qui delle sole assolute, riserbandomi di parlare delle relative quando spiegherò la natura e le leggi del metodo.

Nella proposizione affermativa l'attributo si unisce al soggetto, e per dir così s'identifica col soggetto; quindi è che appartiene alla natura della proposizione affermativa di unir l'attributo a tutto ciò che esprimesi nel soggetto, secondo l'estensione che il soggetto ha nella proposizione. Così quando dico: *Ogni triangolo è figura*, intendo dire che tutto ciò che è triangolo è ancora figura; e perciò ritrovo e concepisco l'attributo *figura* in ogni triangolo.

L'affermazione unendo l'idea dell'attributo al soggetto, il soggetto propriamente determina l'estensione dell'attributo nella proposizione affermativa.

Da ciò segue, che qualora l'estensione dell'attributo è maggiore di quella del soggetto, esso è ristretto in una estensione eguale a quella del soggetto, e non prendesi in tutta la sua universalità. Cagion di esempio, quando dico: *Il triangolo è figura*, essendo l'attributo *figura* più universale del soggetto *triangolo*, esso non è preso nella proposizione enunciata in tutta la sua universalità, e non s'intende dire che il triangolo sia ogni figura; ma l'universalità dell'attributo è ristretta all'estensione del soggetto, e ciò significa che io debbo concepire la figura in qualunque triangolo. Ma se l'attributo è tanto generale, quanto il soggetto, allora l'attributo riterrà tutta la sua generalità; per cagion di esempio, nella proposizione seguente: *Il triangolo equilatero è triangolo equiangolo*, l'attributo è ugualmente generale del soggetto; perciò si prende per ogni triangolo equiangolo, vale a dire si prende in tutta la sua generalità.

Ho spiegato nel primo volume di questa logica, parlando delle idee universali, l'estensione e la comprensione dell'idea universale. Da quanto ho detto, si vede che nella proposizione affermativa l'attributo si unisce al soggetto secondo tutta la sua compressione. Così dicendo *L'uomo è animale*, si attribuisce all'uomo tutto ciò che è compreso nell'idea di animale.

Su queste riflessioni sono appoggiate le seguenti leggi formali, relative alla proposizione affermativa.

1.° *L'attributo nella proposizione affermativa è unito al soggetto, secondo tutta l'estensione che il soggetto ha nella proposizione.* Cioè se il soggetto è universale, l'attributo è concepito in tutta l'estension del soggetto; e se il soggetto è particolare, l'attributo è concepito in una sola parte del soggetto.

2.° *L'attributo di una proposizione affermativa è affermato secondo tutta la sua comprensione.*

3.° *L'attributo di una proposizione affermativa non è affermato secondo tutta l'estensione sua, se essa è in sè stessa maggior di quella del soggetto.*

4.° *L'estensione dell'attributo è ristretta da quella del soggetto, di maniera che essa significa quella sola parte dell'estensione sua ché conviene al soggetto.*

Così, quando si dice che il triangolo è figura, la parola figura non significa ogni specie di figura, ma solamente quella che è trilatera.

La natura della proposizione negativa consiste a dire che una cosa non è un'altra cosa. Ma affinchè una cosa non sia un'altra, non è necesario che essa non abbia alcuna cosa identica coll'altra, ma basta solamente che essa non abbia tutto quello che ha l'altra. Così l'uomo, sebbene sia diverso dal cane, non però non ha niente di identico col cane; egli è animale come lo è il cane, ma nè il cane ha tutto quello che ha l'uomo, essendo privo della razionalità, nè l'uomo ha tutto quello che ha il cane, il che basta per potersi dire con verità: *L'uomo non è cane.* Da ciò segue *che la proposizione negativa non separa dal soggetto tutte le parti della comprensione dell'attributo, ma ne separa solamente l'idea totale ed intera composta di tutti questi attributi insieme.*

Ma per lo contrario la proposizione negativa separa dal soggetto l'attributo secondo tutta la sua estensione; poichè dicendo: *Niun A è B*, io separo B da qualunque A; ma

se qualche B fosse A, sarebbe falso che B sarebbe separato da qualunque A, il che è contro la natura della proposizione negativa dicendo: *Il triangolo non è quadrato*; l'attributo *quadrato* si deve prendere in tutta la sua estensione, in maniera che si può dire, *che niun quadrato è triangolo*. Quindi dobbiamo concludere la seguente legge formale della proposizione negativa: *L'attributo di una proposizion negativa deve prendersi sempre generalmente ossia secondo tutta la sua estensione*. Questa legge può eziandio esprimersi così: *Tutti i soggetti di un'idea, la quale negasi di un'altra, negansi parimenti di quest'altra idea*. Le scuole dicono giustamente: *Se si nega il genere negasi eziandio la specie,* poichè la specie è un soggetto del genere.

Le proposizioni negative non solamente separano dal soggetto l'attributo secondo tutta l'estensione dell'attributo, ma eziandio lo separano secondo tutta l' estensione che nella proposizione ha il soggetto; cioè la proposizione ve lo separa universalmente se il soggetto è universale, e particolarmente se esso è particolare. Così se dico: *Niun triangolo ha quattro angoli*, separo i quattro angoli da qualunque triangolo; e se dico: *Alcuni triangoli non hanno tutti i lati uguali*, separo tutti i triangoli equilateri da alcuni triangoli. Perciò segue la seguente legge formale.

Ogni attributo negato di un soggetto, vien negato di tutto ciò che contiensi nell'estensione, che nella proposizione ha questo soggetto.

LEZIONE XLVII.

DEL SILLOGISMO E DELLE SUE LEGGI GENERALI.

Nella lezione XLI abbiamo stabilito che il raziocinio deve necessariamente esser composto di tre giudizi e di tre idee.

Quando nel discorso i tre giudizi sono espressi, questo modo di argomentare appellasi *sillogismo*. Per cagion di esempio: *Ogni sostanza pensante è semplice; l'anima umana è una sostanza pensante, l'anima umana è dunque semplice.*

Nel sillogismo l'attributo della conclusione appellasi *termine maggiore*; il soggetto della stessa conclusione chiamasi *termine minore*; il termine con cui si paragonano successivamente tanto il maggiore, che il minor termine, si nomina *termine medio*. La proposizione poi i cui termini, cioè di cui il soggetto e l'attributo sono il termine maggiore ed il termine medio, chiamasi *la maggiore del sillogismo*; la proposizione i cui termini sono il termine minore ed il termine medio, si chiama *la minore del sillogismo*. Così nel sillogismo recato di sopra *semplice* è il termine maggiore, *anima umana* è il termine minore, e *sostanza pensante* è il termine medio; la proposizione: *ogni sostanza pensante è semplice*, è la maggiore del sillogismo; *l'anima umana è una sostanza pensante* è la minore.

La ragione per la quale l'attributo della conclusione si è chiamato *termine maggiore*, ed il soggetto della stessa conclusione *termine minore*, è che l'attributo suole essere più universale del soggetto; così *semplice* è più universale di *anima umana*, poichè non solamente l'anima umana è semplice, ma lo è Dio, lo sono gli angioli, lo sono le anime sensitive de' bruti; e secondo i Leibniziani, lo sono anche i primi elementi dei corpi.

Sarebbe errore il qualificare per maggiore del sillogismo quella proposizione, la quale è posta in primo luogo, poichè se si esprimesse il sillogismo recato a questo modo: *L'anima umana è una sostanza pensante; ma ogni sostanza pensante è semplice; l'anima umana è dunque semplice*; la proposizione posta in primo luogo sarebbe la minore del sillogismo, e quella posta in secondo luogo

ne sarebbe la maggiore. Per determinare qual sia in un sillogismo la maggiore e la minor proposizione, fa d'uopo tenere presente la conclusione, e riguardar come maggiore quella proposizione in cui entra il termine maggiore, e per minore quella in cui entra il termine minore. Gli antichi logici ridussero ad otto le regole generali del sillogismo, e queste otto regoie sono le seguenti: 1.° Il sillogismo non può constare di più di tre termini, i quali sono il termine medio, il maggiore ed il minore; 2.° i due termini maggiore e minore, che si chiamano eziandio *termini estremi*, non debbono esser presi nella conclusione più universalmente che nelle premesse; 3.° il termine medio non può entrare nella conclusione; 4.° il termine medio non può esser preso due volte particolarmente, ma una volta almeno deve esser preso universalmente; 5.° non si può concludere alcuna cosa da due premesse negative; 6.° da due premesse affermative non si può dedurre una conclusione negativa; 7.° non si può concludere da due premesse particolari; 8.° la conclusione deve seguire sempre la parte più debole, vale a dire, se una delle premesse è negativa, la conclusione deve esser negativa, e se una delle premesse è particolare, la conclusione deve esser particolare. I logici hanno chiamato *più debole* la proposizione negativa relativamente all'affermativa, e la particolare riguardo all'universale.

Queste otto regole sono state, per aiutar la memoria, comprese ne' seguenti versi:

Terminus est triplex, medius, majorque, minorque;
Latius hos quam præmissæ conclusio non vult
Nequaquam medium capiat conclusio oportet,
Aut semel aut iterum medium generalite resto,
Utraque si præmissa neget nihil inde sequetur.
Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.
Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.
Pejorem sequitur semper conclusio partem.

Tutte queste otto leggi formali del sillogismo seguono

necessariamente dalla sua natura. Abbiamo detto che il raziocinio deve constare necessariamente di tre giudizi; e che esso consiste a dedurre un giudizio da due giudizi, i quali hanno una nozione comune; nelle premesse dunque di un raziocinio non si trovano che soli tre termini, ma nella conclusione non si possono introdurre nuovi termini; nel sillogismo dunque non possono esservi più di tre termini. Se il rapporto fra il soggetto ed il predicato di un giudizio si conosce immediatamente, il giudizio allora sarà una verità primitiva, e non è dedotto da giudizi antecedenti: quando il rapporto non si vede immediatamente, fa d' uopo paragonar successivamente tanto il soggetto che l'attributo con un terzo termine, per indi poter conoscere questo rapporto; perciò tre termini vi possono essere nel sillogismo, e non più. L'essenza del sillogismo consiste ad unire due termini, perchè ciascun di essi è stato unito successivamente ad un terzo.

Per mancanza di questa regola, il seguente sillogismo sarebbe formalmente falso: *Chi ha tutto quel che gli bisogna è agiato*; *Or chi ha molto danaro ha il rappresentante di tutto quello che gli bisogna; egli dunque è agiato.* Quel *rappresentante* è un quarto termine, ed in fatti uno potrebbe aver i tesori di Creso, e morirsi di fame, di sete, di freddo, ec.

Uno de'casi in cui si trovano quattro termini col sillogismo è l'ambiguità de' termini. *Il cane abbaia; il cane è una stella, una stella dunque abbaia*; in questo sillogismo il termine *cane* ha due sensi; in uno significa una specie di animale, nell'altro significa una stella particolare: vi sono in conseguenza due termini medi, e perciò quattro termini nel sillogismo.

La seconda regola è che i termini non debbono essere presi nella conclusione più universalmente che non sono presi nelle premesse; poichè non si può concludere dal particolare all'universale, non si conclude dall' individuo alla specie, nè dalla specie al genere. *Ogni corpo è sostanza;*

L'anima umana non è corpo; *l'anima umana non è dunque sostanza.* Questo sillogismo è falso poichè il termine maggiore *sostanza* è preso nella maggiore particolarmente, perchè è attributo di una proposizione affermativa, e nella conclusione è preso universalmente, perchè attributo della proposizione negativa.

La terza regola che il termine medio non deve entrare nella conclusione segue dalla natura del sillogismo e del termine medio; con questo si paragona ciascuno degli estremi, col fine di paragonare gli estremi fra di essi nella conclusione; nella conclusione dunque non entrano che soli estremi.

Si potrà opporre contro questa regola l'esattezza di questo sillogismo: *Pietro è uomo*; *Pietro è dotto*; *Pietro è dunque un uomo dotto.* In esso il termine medio, il quale è *Pietro* entra nella conclusione; ma questo sillogismo non conclude cosa alcuna, perchè la conclusione ripete esattamente le premesse; poichè dicendo: *Pietro è uomo dotto*, ripete esattamente le due proposizioni: *Pietro è uomo*, *Pietro è dotto*; ora, sebbene la conclusione deve essere contenuta nelle premesse, nondimeno non deve ripeter semplicemente e negli stessi termini le premesse, poichè in tal caso non sarebbe una proposizione *dedotta*, e non essendovi deduzione, non vi sarebbe alcun raziocinio. La vera conclusione dalle due premesse enunciate sarebbe la seguente: *Dunque qualche dotto è uomo*; ed in questa non entrerebbe affatto il termine medio Pietro.

La quarta regola prescrive, che il termine medio non si prenda due volte particolarmente. La ragione di questa regola si è che prendendosi il termine medio due volte particolarmente, il sillogismo si farebbe di quattro termini. *Il triangolo è figura; il quadrato è figura*; *il triangolo è dunque quadrato.*

L'uomo è animale; il cane è animale; *il cane è dunque uomo.*

La falsità di questi sillogismi dipende dall'essere preso

il termine medio due volte particolarmente. Abbiamo stabilito che l'attributo della proposizione affermativa non può prendersi secondo tutta la sua estensione, se questa è maggiore di quella del soggetto; deve prendersi secondo l'estensione del soggetto. L'attributo *figura* si attribuisce dunque nelle due premesse a due soggetti diversi, e perciò denota due diverse specie di figure. Ciò è come se si dicesse: *Il triangolo è figura trilatera. Il quadrato*, *figura quadrilatera*, nelle quali proposizioni vi sono quattro termini, cioè *triangolo*, *figura trilatera*, *quadrato*, *figura quadrilatera*. Nell'altro sillogismo il termine medio *animale* è preso pure due volte particolarmente, e perciò significa due specie diverse di animali e due parti differenti di un medesimo tutto, e si hanno così quattro termini. Quando dunque il termine medio prendesi due volte particolarmente, potendosi prendere per due parti differenti di un medesimo tutto, nulla necessariamente se ne può concludere, e ciò basta per rendere un argomento vizioso; perchè quel solo chiamasi buon argomento, la conclusion del quale non può esser falsa, mentre le premesse sono vere. Con tali sillogismi falsi si dice nelle seguenti proposizioni: *A è uguale a B* , *C è uguale a D*, dalle quali non si può concludere cosa alcuna.

Il termine medio, per essere impiegato legittimamente nel sillogismo, deve esser preso o tutte e due le vòlte universalmente od un'altra particolarmente. Un esempio del primo caso è il seguente sillogismo.

Ogni triangolo ha tutti gli angoli insieme presi eguali a due retti; ma niun triangolo ha quattro angoli; alcune figure dunque le quali non hanno quattro angoli hanno tutti gli angoli insieme presi eguali a due angoli retti.

Gli esempi poi in cui il termine medio è preso una volta particolarmente ed un'altra universalmente sono frequenti. L'esempio in primo luogo recato: *Ogni sostanza pensante è semplice*: *l'anima umana è una sostanza pensante; l'anima umana è dunque semplice*; questo esempio, dico,

presenta il termine medio *sostanza pensante* preso universalmente nella minore; ed ognun vede che questo sillogismo cammina regolarmente, e che in esso si conclude in forza del principio: *Ciò che conviene al genere, conviene ancora alla specie.*

Non s'introducono così quattro termini; poichè dicendo *ogni sostanza pensante*, dite ancora *qualche sostanza pensante*, e *semplice* essendo unito ad ogni sostanza pensante è unito eziandio a ciascuna sostanza pensante.

Non si può concludere da due premesse negative, perchè non vi è legame; quando ciascuno de' due estremi non conviene col mezzo termine, non può inferirsi nè che convengono, nè che non convengono fra essi. Dal non essere due quantità eguali ad una terza non segue nè che sieno eguali, nè che sieno disuguali fra di esse.

Sembra che vi sieno alcuni sillogismi ne' quali si conclude da due premesse negative. Per cagion di esempio, nel seguente sillogismo: *Chi non adora Dio non sarà salvo; L' empio non adora Dio; L' empio non sarà dunque salvo*; pare che si concluda legittimamente da due premesse negative; ma è facile dileguar lo equivoco: le premesse debbono contenere il perchè dell' illazione; ora la ragione per la quale si conclude che l' empio non sarà salvo, si è perchè l'empio è compreso fra coloro che non adorano Dio, pe' quali è impossibile la salute eterna; ora, da ciò si vede che lo spirito afferma giudicando che l' empio è compreso fra coloro i quali non adorano Dio; e che perciò la seconda proposizione: *L' empio non adora Dio*, sebbene apparisca negativa, non è tale nel sillogismo recato, e che essa per condurre alla conclusione equivale a questa: *l' empio è uno di coloro che non adorano Dio*, proposizione affermativa, perchè infinita, riferendosi la negazione all' attributo, non già al verbo; in forza dell' equipollenza della prima proposizione alla seconda, il sillogismo può solo esser concludente. Come mai, in effetto, può concludersi, dalla ripugnanza di un attributo ad un

genere, la ripugnanza dello stesso attributo alla specie, se non affermando che la specie è compresa sotto il dato genere? I termini di questo sillogismo sono i seguenti: *Colui che non adora Dio, salvo* ed *empio*; ora, si vede visibilmente che la negazione fa parte del termine, *colui che non adora Dio.*

Non si può concludere da due premesse particolari.

Tre casi possono darsi: o le premesse particolari sono tutte e due negative, o tutte e due affermative, o una affermativa, l'altra negativa; non possono essere tutte e due negative, perchè da due negative, per la regola precedente, non può concludersi; non possono essere tutte e due affermative, poichè in una proposizione particolare affermativa, in cui entra il mezzo termine, esso non può esser preso che particolarmente, o che vi entri come soggetto, o chi vi entri come predicato; il soggetto di una proposizione particolare dovendo esser particolare, ed il predicato della proposizione affermativa dovendo prendersi secondo l'estensione del soggetto. Da ciò segue, che se le due premesse particolari sono tutte e due affermative, il termine medio vi è preso due volte particolarmente, il che è contro una delle regole antecedenti.

Se le due premesse particolari sono una affermativa, l'altra negativa, si vede con un poco di riflessione, che la conclusione deve esser negativa; poichè quando il mezzo termine ripugna ad uno degli estremi, ma conviene all'altro, è forza concludere negativamente, che l'uno estremo non conviene all'altro; perciò bisogna stabilire per regola, *che quando una delle premesse è negativa la conclusione deve essere negativa.*

Ma nella conclusione negativa il maggior termine come attributo della conclusione è preso universalmente; esso deve perciò essere anche preso universalmente nelle premesse per una delle regole antecedenti; vi sono, in conseguenza, nelle premesse due termini presi universalmente, cioè il maggior termine ed il termine medio, il quale

almeno una volta deve esser preso universalmente. Ora, nell'ipotesi di due premesse particolari, una delle quali sia affermativa e l'altra negativa, non vi possono essere due termini universali; poichè in due proposizioni particolari, una delle quali sia affermativa e l'altra negativa, vi debbono essere tre termini particolari, cioè i due soggetti e l'attributo della proposizione affermativa; ma i termini delle due premesse non sono più di quattro: non vi possono dunque essere, nel caso di cui parliamo, due termini universali nelle due premesse particolari. Non si può perciò concludere da due premesse particolari, una delle quali sia affermativa e l'altra negativa; e non potendosi concludere nè da due particolari affermative, nè da due particolari negative, segue generalmente, che non si può in alcun caso concludere da due proposizioni particolari.

Il padre Soave ha cercato di spargere il ridicolo sulla logica degli antichi, ma egli sgraziatamente non l'ha compresa. Egli dice esser falso che non si possa concludere da due premesse negative, nè da due premesse particolari, e scrive quanto segue: « Quanto alle due negative, io vorrei sapere, se dal non essere una cosa nè buona, nè mediocre, io non posso conchiudere certamente che ella è cattiva; e se dal non essere un punto, che è posto in una linea, nè al principio, nè al fine della medesima, io non possa inferir francamente che egli è dunque fra due.

« Quanto alle due particolari, io non so parimenti come negar potessero i dialettici, colla lor regola, che due somme, eguali amendue al numero cinque o a qual siasi altro, non sieno eguali tra di loro. Nè varrebbe il dire, che in quell'argomento le due proposizioni sono singolari piuttosto che particolari. Imperocchè se questo giovasse, io chiederei per qual ragione, se le due singolari danno una giusta conchiusione in quell'argomento, non abbiano a darla in qualunque altro, e perchè dicendo: *Pietro è*

uomo, *Paolo è uomo*, non abbia a potersi concludere *che Pietro e Paolo sono una stessa cosa?* Oltrecchè in quel medesimo argomento e in altri di ugual natura, è facilissimo dare alle premesse la forma di due proposizioni particolari, e cavarne tuttavia una giustissima conseguenza. Chi dicesse: *Vi sono numeri la cui somma è uguale a dodici; ve ne sono altri, il cui prodotto è parimente eguale a dodici; dunque vi sono alcuni numeri, la cui somma è uguale al prodotto di alcuni altri*; non farebbe egli un argomento giustissimo? Eppure chi potrebbe mai dubitare, che le premesse non sieno amendue particolari (1)? »

In queste obbiezioni l'autore citato fa vedere che egli ignorava la natura del raziocinio e la logica degli antichi. Certamente del non essere una cosa nè buona, nè mediocre, io posso rettamente conchiudere che ella è cattiva; e certamente ancora dal non essere un punto, che è posto in una linea, nè al principio, nè al fine della medesima, io posso inferire che egli è fra i due. Ma in queste deduzioni io non concludo affatto da due premesse negative, ma da due premesse affermative. I due raziocinii, di cui parla Soave, sono i seguenti: *Una cosa la quale non è nè buona, nè mediovre, è cattiva*; *ma la cosa A è una cosa la quale non è nè buona, nè mediocre*; *la cosa A è dunque cattiva.*

Un punto in una retta, quale non è nè nel principio, nè nel fine della medesima, deve esser fra i due; *ma il punto A nella retta B C è un punto il quale non e nè nel principio, nè nel fine della medesima*: *il punto A è dunque fra il principio ed il fine di B C.*

Ora le due premesse tanto nell'uno che nell'altro raziocinio son tutte e due affermative, poichè la particella negativa non si riferisce al verbo; non si conclude dun-

(1) *Soave*, Logica, *par.* 2 *appnedice* delle regole del sillogismo.

que da due proposizioni negative. Riguardo all' altra regola, che non è permesso concludere da due proposizioni particolari, chi mai ha detto al padre Soave, che la proposizione: *Due somme eguali amendue al numero cinque sono eguali fra di esse*, sia una proposizione particolare? Chiunque è mediocremente istruito nella logica, conosce che le idee de' numeri sono idee universali, e che la proposizione enunciata è universale; in siffatti raziocinii dunque non si conclude affatto da due proposizioni particolari, *due somme uguali amendue al numero cinque sono eguali fra di esse; ma tre più due, e quattro più uno sono due somme eguali amendue al numero cinque; esse son dunque eguali fra di esse*. In questo raziocinio tutte e due le premesse sono universali, ma la prima è più universale della seconda.

Ma noi possiamo porre il padre Soave in contraddizione con sè stesso; egli scrive quanto segue: « Nell' assgnare le regole de' sillogismi semplici, largamente spaziarono i dialettici moltiplicando all' infinito: la vera però ed unica universale e dipendente dalla natura medesima del sillogismo, pare che essi non abbiano veduto mai.

« Ogni sillogismo semplice adunque per sua natura consiste: 1.° in una proposizione universale, con cui si afferma o si nega che ad una certa classe di cose convenga un certo attributo; 2.° in una proposizione particolare o singolare, con cui si afferma o si nega che la cosa di cui si tratta a quella classe appartenga; 3.° nella conseguenza colla quale si conchiude, che dunque anche alla cosa di cui si tratta, convenir debba, o non convenire quell' attributo.

Ma, io dico al padre Soave, se la natura del sillogismo richiede una proposizione universale, non può certamente concludersi da due premesse particolari, e voi vi contraddite visibilmente asserendo che da due proposizioni particolari si può concludere.

Inoltre, è assolutamente falso che gli antichi dialettici

non abbiano conosciuto la regola di cui voi parlate: il famoso *detto de omni et nullo* è appunto la regola da voi enunciata.

Il padre Soave soggiunge: « Rimane solamente ad avvertire, che alcuni sillogismi sono fatti in modo che le premesse sono amendue o particolari, o singolari, senza che vi abbia alcuna proposizione universale, nel qual caso potrebbe sembrare che la regola da noi assegnata non avesse luogo. Tali sono per esempio i due sillogismi seguenti:

« La somma di due più tre è eguale a cinque.

« La somma di quattro più uno è parimente eguale a cinque.

« Dunque la somma di due più tre è eguale a quella di quattro più uno.

« L'anima è una sostanza pensante.

« La materia non è una sostanza pensante.

« Dunque l'anima e la materia non sono una medesima sostanza.

Ma in siffatti sillogismi, è facile il ravvisare, che sebbene sillogismi in apparenza, sono essi realmente puri entimemi, in cui la maggiore, cioè la proposizione universale, è sottintesa, e la minore è divisa in due proposizioni.

« Difatti nel primo si sottintende apertamente, che *tutte le somme, le quali danno un medesimo numero, sono eguali tra loro. Nel secondo pure si sottintende, che le cose, le quali differiscono in una proprietà essenziale, non possono essere una medesima sostanza*, e aggiunta questa proposizione risulterà il vero sillogismo.

« *Le cose che differiscono in una proprietà essenziale, non possono essere uua medesima sostanza.*

« *Ma l'anima e la materia differiscono in questo essenzialmente, che l'una è pensante e l'altra non è pensante.*

« *Dunque l'anima e la materia non possono essere una medesima sostanza* (1). »

Ciò che ho trascritto del padre Soave, dimostra che non si può concludere che da due proposizioni particolari, e che egli, in conseguenza, contraddice visibilmente sè stesso.

Non si può concludere negando da premesse affermanti, perchè sarebbe una conclusione, la quale non avrebbe alcuna connessione colle premesse; e perciò sarebbe non solo falsa, ma ridicola; udii, dice l'abate Genovesi, una volta dire ad un magistrato stolto e poltrone: *Egli è vero che i magistrati debbono essere diligenti e faticatori, come custodi della giustizia, sostegno e vincolo de' corpi politici; ma io, ancorchè magistrato, non ho che assai rare volte voglia da impazzire con cotesti litiganti.* Sillogismo dove da due affermanti si conchiude negando.

L'ultima regola sillogistica si è: *La conclusione segue sempre la parte più debole; cioè se una delle premesse è negativa, la conclusione deve esser negativa; e se una è particolare, essa deve esser particolare.*

La prima parte di questa regola l'abbiamo dimostrata più sopra; riguardo alla seconda parte, cioè che se una delle premesse è particolare, la conclusione esser deve particolare, essa si dimostra a questo modo. Supponete che la conclusione sia generale: è necessario che sia o generale affermativa, o generale negativa; nel primo caso il soggetto deve essere universale, ma il soggetto della conclusione il termine minore; il termine minore, in conseguenza, essendo universale nella conclusione, deve esser tale nella minore, e perciò deve esser soggetto nella minore, poichè l'attributo delle proposizioni affermative si prende particolarmente; perciò il mezzo termine nella minore, ove deve essere attributo, è preso particolarmente;

(1) Logica, 2 *part.*, *cap.* 1, *artic.* 2

ed in conseguenza deve esser preso universalmente nella maggiore. Dunque il mezzo termine sarà soggetto nella maggiore, e perciò la maggiore sarà universale; ciò è contro l'ipotesi, la quale suppone che una delle premesse sia particolare.

Se poi ponete, che la conclusione è universale negativa, in tal caso tanto il minor termine che il maggior termine son presi universalmente nella conclusione: dunque debbono esser presi universalmente anche nelle premesse; perciò vi saranno nelle premesse tre termini universali, cioè i due estremi ed il mezzo termine, il quale almeno una volta deve esser preso universalmente; inoltre, una delle premesse dovendo esser affermativa, il mezzo termine preso particolarmente sarà attributo in questa; perciò i due estremi saranno i soggetti, ed i soggetti delle due premesse dovranno essere universali, il che rende universali le premesse; ciò ancora è contro l'ipotesi, la quale pone che una delle premesse sia particolare.

Non si può dunque, in alcun caso, dedurre una conclusione universale da due premesse, una delle quali sia particolare.

LEZIONE XLVII.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA, DEL PRINCIPIO GENERALE DEI SILLOGISMI.

Dalle otto regole sillogistiche che abbiamo dimostrato, seguono i seguenti sei corollarii:

1.° *Deve sempre nelle premesse esservi un termine universale di più, che nella conclusione.* Poichè non potendo nella conclusione i termini esser presi più universalmente che nelle premesse, ogni termine che nella conclusione è generale deve esser tale nelle premesse, ma in queste vi deve esser il mezzo termine di più, il quale una volta almeno deve essere preso universalmente.

2.° *Quando la conclusione è negativa, è necessario che il maggior termine sia preso generalmente nella maggiore.* Poichè il maggior termine essendo attributo nella conclusione, e dovendo l'attributo della proposizione negativa esser preso universalmente, e non potendo esser preso universalmente nella conclusione, senza che lo sia nella maggiore, ove esso entra, la verità del presente corollario è incontrastabile.

3.° *La maggiore di un argomento, dove la conclusione è negativa, non può esser mai una proposizione particolare affermativa.* Poichè in una proposizione particolare affermativa sì il soggetto che l'attributo particolarmente si prendono. In conseguenza, il termine maggiore sarebbe preso particolarmente, contro il secondo corollario.

4.° *Il termine minore è sempre tale nella conclusione quale sta nelle premesse.* Vale a dire, che il termine minore non potendo essere universale nella conclusione, quando è particolare nelle premesse, può esser sempre universale nella conclusione, quando è tale nelle premesse.

Il minor estremo deve entrare nella minore o come soggetto, o come predicato; se vi entra come soggetto, ed è preso universalmente come si suppone, in tal caso il termine medio sarà generalmente unito al termine minore; se poi il termine minore è predicato nella minore, e si prende universalmente, la proposizione minore deve esser negativa; ed il termine medio è generalmente disunito dal termine minore; ora, il termine minore è unito o disunito dal termine maggiore in quanto che è unito o disunito dal termine medio; deve dunque, ne' casi enunciati, essere unito o disunito dal termine maggiore generalmente, il che vale quanto dire, che esso deve prendersi universalmente nella conclusione, quando è preso universalmente nelle premesse. Rechiamone alcuni esempii.

Ogni sostanza pensante è semplice.
Ogni anima umana è sostanza pensante.
Ogni anima umana è dunque semplice.

Il termine minore *anima umana* è preso generalmente nella minore: esso è preso generalmente ancora nella conclusione, e vi è preso legittimamente; e sebbene si abbia potuto dedurre una conclusione particolare vera dicendo: *Alcune anime umane sono semplici*, pure l'argomento sarebbe stato difettoso, poichè potendosi prendere il termine minore universalmente nella conclusione, non vi è ragione alcuna di prenderlo particolarmente e limitarlo.

Ogni essere semplice è indivisibile.
Niun corpo è indivisibile.
Niun corpo dunque è semplice.

Sebbene il termine minore *corpo* potesse prendersi particolarmente nella conclusione, e dire: *Alcuni corpi non sono semplici,* pure l'argomento sarebbe stato difettoso, poichè potendosi prendere universalmente il soggetto della conclusione, sarebbe un oprare contro ragione il prenderlo particolarmente. Le proposizioni universali dicono di più delle particolari, ed esse estendono e perfezionano il sapere umano. Perciò seguono i seguenti corollarii:

5.° *Quando la minore è una negativa universale, se può dedursene una conclusione legittima, essa può sempre essere universale.*

6.° *Ciò che si conclude dell' universale si conclude eziandio del particolare; ma ciò che si conclude del particolare non però si può concludere dell' universale.*

Gli uomini hanno considerato le specie de' sillogismi solamente secondo la conclusione più nobile, che è la generale, in modo che non annoverano per una specie distinta di sillogismo quella dove si deduce il particolare, solamente perchè se ne può dedurre eziandio il generale.

L'autore delle Istituzioni filosofiche ad uso del seminario di Lione, dopo avere esposto e dimostrato le otto regole sillogistiche di cui abbiam parlato, soggiunge quanto segue: « Unicam regulam generalissimam admittunt re-

centiorès, quæ instar omnium haberi potest, utpote quæ ceteras omnes complectatur. Ita se habet: *Una præmissarum conclusionem contineat, et altera contentam declaret.* In syillogismis negantibus præmissa negans semper est continens, præmissa autem affirmans semper est declarans: in sylogismis vero affirmantibus, utraque praemissa indiscriminatim potest spectari, vel ut continens, vel ut declarans.

Dopo ciò egli pone la seguente proposizione:

« *Optima est præfata recentiorum regula.*

« Probatur. Totum syllogismi artificium in eo situm est, « ut una propositio ex aliis inferatur: atqui non potest « quidquam ex alio deduci nisi in eo contineatur, et conti- « neri cognoscatur, necesse est ergo ut conclusio inclu- « datur in praemissis, et in ipsis includi cognoscatur; de- « bet proinde una præmissarum conclusionem continere, « et altera contentam declarare: atqui hæc duo tradit « præfata regula: ergo, ec. (1). »

Che la mentovata regola sia esatta e sufficente a giudicare dell'esattezza di un sillogismo, è una verità incontrastabile; ma il pretendere che questa regola sia stata ignorata dagli antichi, è manifestamente falso. È vero che gli antichi si occuparono a stabilire le otto regole sillogistiche di cui abbiam parlato; e che non contenti di ciò, si studiarono di stabilire, come vedremo, regole più particolari per le diverse specie de' sillogismi; ma essi hanno prima stabilito il principio generale di tutte queste regole, come Wolfio l'ha ben riconosciuto, il quale dice: *Veteres cum Aristotele agnovere, fundamentum artis ratiocinandi esse dictum de omni et nullo* (logica, 1. par., § 402).

Essi chiamavano *dictum de omni* la seguente proposizione: *Ciò che può affermarsi di tutto il genere e di tutta la specie, può eziandio affermarsi di qualsivoglia cosa contenuta sotto quel genere o sotto quella specie.*

(1) Logica, *dissertatio III*, § *II*.

Chiamavano *dictum de nullo* la seguente proposizione: *Ciò che si nega di tutto il genere, o di tutta la specie, negasi eziandio di qualsivoglia cosa contenuta sotto quel genere e sotto quella specie.*

Riguardando poi la definizione come un predicato che si attribuisce al definito riguardato come soggetto, e considerando che la definizione può convertirsi, hanno compreso eziandio sotto il *detto de omni et nullo* i seguenti principii: 1.° *A cui compete il definito, compete ancora l'intera definizione e ciascuna parte della definizione*; 2.° *A cui convengono tutte le parti della definizione, conviene il definito.* 3.° *A cui non compete il definito, non compete l'intera definizione.* 4.° *A cui non convengono tutte le parti della definizione, non conviene il definito.*

Nella lezione XXXIV, io ho detto, *che il raziocinio consiste a pronunciare un giudizio, perchè si vede identico perfettamente con un altro o contenuto in un altro.*

Ivi ho ancora spiegato i due offizi del raziocinio, l'uno di classificare e l'altro di darci conoscenze che senza di esso non si possono ottenere.

Ma per conoscere distintamente la natura del raziocinio, fa duopo considerare in esso due specie d'identità: l'una può chiamarsi *identità materiale*, l'altra *identità formale.* La prima non è essenziale al raziocinio, ma la seconda lo è. Quando ciascuno de' tre giudizi, da' quali è composto il raziocinio, è un giudizio identico, come accade nel raziocinio puro, allora il raziocinio ha l'identità materiale.

Questa identità materiale non è essenziale al raziocinio; poichè non è necessario che tutti i giudizii di un raziocinio sieno identici e necessarii, essendovi raziocinii misti, ne'quali una delle premesse è un giudizio sperimentale e sintetico, come abbiamo spiegato nella prima parte di questa logica.

È essenziale a qualunque raziocinio la connessione fra

le premesse e l'illazione; questa connessione può esprimersi con una proposizione ipotetica ed una tal proposizione sarà una proposizione necessaria. Ora una proposizione necessaria è una proposizione identica, come abbiamo dimostrato nella prima parte di questa logica.

Lo spirito dunque, per vedere fra le premesse e l'illazione, ossia fra l'antecedente ed il conseguente di un raziocinio, una connessione necessaria deve vedere fra l'antecedente ed il conseguente una relazione d'identità.

Questa identità appunto fra l'antecedente ed il conseguente di un raziocinio è quella che io chiamo l'*identità formale del raziocinio.*

Ricorriamo agli esempii: *Due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse. Ora, quattro unito a due è uguale a sei, e tre unito a tre è uguale a sei, quattro unito a due è dunque uguale a tre unito a tre.*

Il raziocinio rapportato è un raziocinio puro, ed in esso si osservano le due identità di cui ho parlato, cioè l'identità materiale e l'identità formale. Ciascuna delle tre proposizioni di questo raziocinio è identica: ecco l'identità materiale.

Il dire che due quantità eguali ad una terza sono eguali fra di esse, e che quattro unito a due è uguale a sei, come lo è tre unito a tre, è lo stesso che dire implicitamente, che quattro unito a due è uguale a tre unito a tre; ecco l'identità formale: essa è l'identità che passa fra le premesse e l'illazione, o sia fra l'antecedente ed il conseguente.

Prendiamo quest' altro esempio: *Tutti gli uomini sono mortali, ed il massimo vivere degli uomini sulla terra non suole oltrepassare i cento anni. Ora, ogni giorno nascono uomini sul globo terracqueo; dopo cento anni dunque, contando dal giorno presente, la massa degli uomini che abiterà la superficie terrestre sarà composta d'individui diversi da quelli che la compongono al presente.*

Ciascuna proposizione di questo raziocinio esprime un giudizio sperimentale, e perciò sintetico; non vi è dunque in questo raziocinio alcuna identità materiale. Ma nondimeno vi è l'identità formale.

Il dire che tutti gli uomini sono mortali, cioè che muoiono, e che il massimo vivere degli uomini sulla terra non suole oltrepassare i cento anni, e che ogni giorno nascono uomini sul globo terracqueo, è lo stesso che dire implicitamente, che dopo cento anni, contando dal giorno presente, la massa degli uomini che abiterà la superficie terrestre, sarà composta d'individui diversi da quelli che la compongono al presente; ecco l'identità formale di cui io parlo.

Da ciò segue, che tutti i raziocinii empirici possono ridursi a raziocinii misti, e che non vi sono in rigore scienze perfettamente empiriche.

Di fatto, l'antecedente raziocinio può risolversi nei seguenti giudizi:

1.° Se la vita di tutti gli uomini che saranno sulla terra non oltrepasserà i cento anni, e se ogni giorno nasceranno incessantemente dei nuovi uomini, dopo cento anni, contando dal giorno presente, la massa degli uomini che abiterà la superficie terrestre, sarà composta d'individui diversi da quelli che la compongono al presente;

2.° Ora, la vita di tutti gli uomini che saranno sulla terra non oltrepasserà i cento anni, ed ogni giorno nasceranno incessantemente nuovi uomini;

3.° Dopo cento anni dunque la massa degli uomini che abiterà la superficie terrestre, sarà composta d'individui diversi da quelli che la compongono al presente.

È evidente che il primo giudizio è puro, poichè è una verità necessaria, il legame fra il soggetto ed il predicato essendo di un'assoluta necessità. Il soggetto di questo giudizio è un tutto, il quale è il genere umano, le cui parti sono gl'individui dello stesso; si aggiungono a questo soggetto le seguenti determinazioni, cioè che la vita

di ciascuno di questi individui non oltrepasserà i cento anni, e che in ciascun giorno di questo periodo di vita si aggiungono nuovi individui al tutto. Di questo soggetto così determinato si afferma, che sarà composto d'individui diversi di quelli da' quali era composto un secolo primo. Ora, è assolutamente impossibile che, posto il soggetto così determinato, non si affermi di questo soggetto il predicato che abbiamo espresso. È impossibile che ciascun uomo, non vivendo più di cento anni, gl'individui che attualmente compongono il genere umano, si trovino, dopo un secolo, sulla terra; ed è necessario che continuandosi incessantemente la propagazione del genere umano, si trovino, dopo un secolo, altri uomini sulla terra. Il secondo giudizio poi dello stesso raziocinio è una verità sperimentale ed un giudizio sintetico; il raziocinio dunque così espresso è misto.

La considerazione della doppia identità del raziocinio puro ci conduce a distinguere due specie di proposizioni evidenti; alcune proposizioni sono *immediatamente* evidenti, altre lo sono *mediatamente*. Una proposizione è immediatamente evidente, quando è evidente per sè stessa; essa è mediatamente evidente, quando suppone altre proposizioni, senza le quali non sarebbe evidente. Ora, la conclusione del raziocinio suppone l'esistenza delle premesse nello spirito; la conclusione di un raziocinio puro è dunque di evidenza mediata.

La conclusione di un raziocinio puro può non essere evidente per sè stessa, potendosi non percepire immediatamente l'identità fra il soggetto ed il predicato, ed intanto esser evidente mediatamente per l'identità del pensiero da esso espresso col pensiero totale espresso dalle premesse. In forza di questa seconda evidenza, la quale è immediata, si percepisce la relazione d'identità fra il soggetto ed il predicato della conclusione, e questa percezione costituisce l'evidenza mediata. Nella lezione XXXIV ho fatto un'osservazione simile contro Dugald-Stewart,

ma qui mi è caduto in acconcio di maggiormente svilupparla.

Le tre proposizioni del sillogismo possono essere ugualmente universali, come nel seguente:

Ogni figura trilatera ha tre angoli.

Ogni triangolo è figura trilatera.

Ogni triangolo ha dunque tre angoli.

Lo spirito può far questo raziocinio, senza riflettere espressamente al seguente principio più generale:

Ogni figura ha il numero degli angoli eguale al numero de' lati.

Premesse queste osservazioni sul raziocinio, avviciniamoci a rispondere alla domanda: *Quale è il principio generale del sillogismo?*

Possiamo rispondere in più modi, i quali ritornano allo stesso. Possiamo dire: *Il principio generale del sillogismo è l'identità formale; cioè l'identità fra l'antecedente ed il conseguente.*

Possiamo dire: *Il principio generale del sillogismo è che una delle premesse contenga la conclusione, e che l'altra dimostri che vi è contenuta.* Ma fa d'uopo aggiungere che una proposizione può esser contenuta in un' altra che le è perfettamente identica e che è ugualmente universale. Così questa proposizione: *Il triangolo ha tre angoli*, è contenuta nella seguente universale:

La figura trilatera ha tre angoli.

Il *dictum de omni et nullo* degli antichi logici è lo stesso principio della regola enunciata diversamente espressa.

Ne' miei elementi della logica pura e nel mio saggio filosofico sulla critica della conoscenza, ho stabilito il seguente principio.

Nel raziocinio vi deve essere un' idea comune all' illazione ed al principio (cioè ad una delle premesse) ed un giudizio che affermi l' identità delle altre due idee o parziale o perfetta.

Chi vuol vedere stabilito, in seguito di una severa analisi, il principio suddetto, potrà leggere l'enunciate mie opere.

Il padre Buffier insegna su questo soggetto quanto segue: « Il sillogismo è un discorso composto di tre proposizioni di tal maniera, che se si riconoscono per vere le due prime si è obbligato eziandio di riconoscere per vera la terza.... Perchè? Perchè essa è racchiusa equivalentemente nelle premesse. Per renderci ciò più intelligibile, ricordiamoci che una proposizione è vera allorchè l'idea del soggetto contiene l'idea dell'attributo. Come dunque non si tratta in un sillogismo, se non che di far sentire che la terza proposizione detta la conseguenza è vera, non si tratta eziandio che di far osservare come in questa conseguenza l'idea del soggetto contiene l'idea dell'attributo.

« Ora, che cosa si fa per mostrare che nella conseguenza l'idea del soggetto contiene l'idea dell'attributo? Si prende una terza idea chiamata *mezzo termine*, di maniera che essa è contenuta nel soggetto, e che contenga l'attributo. Perchè se una prima cosa ne contiene una seconda, nella qual seconda sia contenuta una terza, la prima necessariamente conterrà la terza.

« Così quando per provare questa proposizione: *Un vero cristiano è un uomo di onore*, io faccio il seguente sillogismo: *Un vero cristiano è uomo di probità.*

« *Un uomo di probità è uomo di onore.*

« *Dunque un vero cristiano è uomo di onore.*

« Ciò è intieramente come se io dicessi: il soggetto, cioè *un vero cristiano*, contiene il mezzo termine, cioè *è uomo di probità*; ora il mezzo termine *è uomo di probità*, contiene l'attributo *è uomo di onore*.

« Dunque il soggetto *è un vero cristiano* contiene l'attributo *è uomo di onore*.

« Ogni sillogismo negativo è equivalente ad un affermativo. Perchè un sillogismo non è detto negativo che

per la sua conseguenza, la quale è una proposizione negativa. Ora, ogni proposizione negativa è equivalente ad un'affermativa, e non ne differisce che per l'espressione.

» Eccone un esempio ;

» *I parassiti sono adulatori.*

» *Niun adulatore parla sinceramente.*

» *Dunque niun parassito parla sinceramente.*

» Ciò è come se si dice in altri termini:

» *Tutti i parassiti sono adulatori.*

» *Tutti gli adulatori parlano non sinceramente e senza sincerità.*

» *Dunque tutti i parassiti parlano non sinceramente o senza sincerità.*

» Si vede subito perciò come il soggetto *i parassiti* racchiude il mezzo termine *adulatori*, e come il mezzo termine *adulatori* racchiude l' attributo *parlano senza sincerità*; dunque il soggetto *parassiti* racchiude l'attributo *parlano senza sincerità* (1). »

Con qualche modificazione può ammettersi quanto dice il saggio scrittore succitato. La proposizione affermativa è vera quando l'attributo o è contenuto nell'idea del soggetto, come avviene ne'giudizii identici, oppure è unito dall'esperienza all'idea del soggetto, come avviene ne'giudizii sintetici e contingenti. Sviluppato questo equivoco, la dottrina del padre Buffier mi sembra giusta, ed essa ritorna a quella che pone dovere una delle premesse contener la conclusione, e l'altra dimostrare che vi è contenuta.

Si osservi che il padre Buffier include nell'attributo l'affermazione, il che è falso.

(1) Lettera VI e VII.

LEZIONE XLIX.

DELLE FIGURE E DE' MODI DE' SILLOGISMI.

Dopo aver parlato delle regole generali de' sillogismi semplici, fa d'uopo parlare delle regole speciali.

Vi possono essere tante specie di sillogismi, quante maniere diverse vi sono di disporre le tre proposizioni ed i termini, osservando le regole generali.

Gli antichi logici e dialettici posero un' attenta cura nell' esaminare le regole speciali a tutte le diverse specie de' sillogismi possibili. I moderni hanno riguardato come ridicole queste ricerche ed i loro risultamenti, ma non tutti hanno pensato così; Leibnizio, Wolfio, Kant hanno riconosciuto l' esattezza della antica logica, ed hanno ammirato come gli antichi avevano conosciuto i diversi modi in cui le nostre idee e i nostri giudizii si possono legittimamente combinare nel raziocinio, e quali erano le diverse leggi formali del pensiero nella funzione del raziocinio. Degerando, sebbene della scuola di Locke, è stato dello stesso sentimento: ma prima di tutto diamo un' idea delle diverse figure e de'diversi modi de' sillogismi, e delle formole generali che li rappresentano.

Chiamasi *figura* del sillogismo la diversa disposizione del mezzo termine. Ora, siccome il mezzo termine non entra nella conclusione, ma solo nelle premesse, potendo esser esso disposto in quattro maniere, segue che non vi possono essere più di quattro figure del sillogismo. Se il mezzo termine è soggetto nella maggiore e predicato nella minore, il sillogismo dicesi della *prima figura*. Tale è il seguente:

Ogni sostanza pensante è semplice.
L'anima umana è sostanza pensante.
L' anima umana è dunque semplice.

Il mezzo termine *sostanza pensante* è soggetto nella maggiore e predicato nella minore.

Se il mezzo termine è predicato nella maggiore e nella minore, il sillogismo dicesi della *seconda figura*. Tale è il seguente:

Niun corpo è una sostanza pensante.

L'anima umana è una sostanza pensante.

L'anima umana dunque non è corpo.

Il mezzo termine *sostanza pensante* è predicato tanto nella maggiore che nella minore.

Se il mezzo termine è soggetto tanto della maggiore che della minore, il sillogismo dicesi della *terza figura*. Tale è il seguente:

Ogni sostanza pensante è semplice.

Ogni sostanza pensante è indistruttibile.

Dunque qualche sostanza indistruttibile è semplice.

Se finalmente il mezzo termine è predicato nella maggiore e soggetto nella minore, il sillogismo dicesi della *quarta figura*. Tale è il seguente:

Qualche essere semplice è sostanza pensante.

Ogni sostanza pensante è attiva.

Dunque alcune sostanze attive sono esseri semplici.

Il termine medio *sostanza pensante* è predicato nella maggiore e soggetto nella minore.

Da ciò segue, essere una verità dimostrata *a priori* che le figure de' sillogismi sono quattro, e non possono essere più di quattro.

Per avere un'idea de' *modi dei sillogismi*, si rifletta che le proposizioni sono riguardo alla quantità, universali o particolari, poichè i logici considerano le singolari come universali; e per riguardo alla quantità sono o affermative, o negative, poichè le infinite si considerano come affermative. Ciò supposto, la disposizione delle tre proposizioni secondo queste quattro differenze è ciò che chiamasi *modo del sillogismo*. Gli antichi logici pensarono di rappresentare le quattro specie delle proposi-

> 48 IOO — 49 OAA — 50 OAE — 51 OAI
52 OAO > 53 OEA > 54 OEE > 55 OEI
> 56 OEO > 57 OIA > 58 OIE > 59 OII
> 60 OIO > 61 OOA > 62 OOE > 63 OOI
> 64 OOO

Esaminando questa tavola, si vede che di questi 64 modi, 28 designati col segno > si debbono rigettare, poichè sono contra le regole, che non può concludere da due particolari, nè da due negative, 18 che abbiamo designato col segno — si debbono rigettare, perchè sono contro la legge che prescrive dovere la conclusione seguire la parte la più debole. I sei denotati con questo segno + debbono escludersi, perchè sono contro la legge, la quale vieta di dedursi una conclusione negativa da due proposizioni affermative. Il modo I E O denotato col segno > si deve rigettare, poichè il termine maggiore sarebbe preso più universalmente nella conclusione che nelle premesse, e questo modo è contro il terzo corollario delle regole generali. Il modo A E O denotato col segno = è escluso dal sesto corollario delle medesime regole.

Cinquantaquattro sono dunque i modi esclusi; laonde rimangono solo dieci modi concludenti, cioè quattro affermativi, che sono i seguenti:

AAA, AII, AAI, IAI, e sei negativi, che sono i seguenti: EAE, AEE, EAO, AOO, OAO, EIO.

Ma come abbiamo avvertito, ciò non fa che solamente sieno dieci le specie dei sillogismi, perchè un solo di questi modi, potendo appartenere a diverse figure, può formarne diverse specie. Per cagion di esempio il seguente sillogismo:

Niun ladro impenitente deve sperare di salvarsi.

Tutti i ladri che muoiono essendo ricchi senza voler restituire il rubato, son ladri impenitenti.

Dunque niuno di costoro può sperare di salvarsi.

Un tal sillogismo è nel modo E A E, ed è della prima figura.

Il seguente sillogismo poi è nello stesso modo, ma è della seconda figura.

Colui che spera di salvarsi non è ladro impenitente.

Ma tutti i ladri che muoiono essendo ricchi, senza voler restituire il rubato, son ladri impenitenti.

Dunque niuno di costoro può sperare di salvarsi.

LEZIONE L.

DE' MODI DELLA PRIMA FIGURA.

Nella prima figura il soggetto della maggiore ed il predicato della minore è il mezzo termine. Supponiamo che la conclusione sia affermativa: in tal caso le due premesse debbono essere tutte e due affermative; ma il predicato della proposizione affermativa si prende particolarmente; il mezzo termine è perciò preso particolarmente nella minore; ora il mezzo termine non può esser preso due volte particolarmente: dunque nella maggiore ove è soggetto si deve prendere universalmente, il che rende la maggiore universale.

Nel caso dunque che la conolusione sia affermativa, nella prima figura, la maggiore esser deve universale affermativa.

Se la conclusione è negativa, il maggior termine è preso universalmente nella conclusione, e perciò deve esser preso anche universalmente nella maggiore; ma nella maggiore è predicato: perciò la maggiore in tal caso deve esser negativa, e la minore affermativa. Il mezzo termine essendo, nella prima figura, predicato nella minore, e questa essendo affermativa, vi è preso particolarmente; e perciò deve esser preso universalmente nella maggiore ove è soggetto, e ciò rende universale la maggiore.

Le regole della prima figura son dunque le due seguenti:

La minore esser deve sempre affermativà.

La maggiore esser deve sempre universale.

Le suddette regole sono eziandio dimostrabili indirettamente, o come suol dirsi *per assurdo.* Supponiamo che la minore sia negativa: la conclusione sarà anche negativa e la maggiore affermativa; dunque il termine maggiore sarebbe preso universalmente nella conclusione, perchè predicato della proposizione negativa, e particolarmente nella maggiore, perchè predicato della proposizione affermativa. Ciò è impossibile. Se negate che la maggiore sia universale, supponetela particolare: il mezzo termine che vi entra come soggetto sarà perciò preso particolarmente, ma la minore, come abbiam dimostrato, è affermativa; e perciò l' attributo, che è il mezzo termine, vi è pure preso particolarmente. Ciò è impossibile, perchè il mezzo termine non può esser preso due volte particolarmente.

Esaminiamo ora quali de' dieci modi concludenti possono aver luogo nella prima figura. De' quattro modi affermativi il modo I A I è escluso dalla regola, che prescrive dover la maggiore essere universale; il modo A A I è escluso dal quarto corollario delle regole generali, perchè il minor estremo dovendo esser soggetto nella minore, essendo questa universale, esso vi sarà preso universalmente; e perciò può tale prendersi nella conclusione, la quale può essere universale, e perciò come universale deve porsi. Rimangono dunque per la prima figura due soli modi affermativi, cioè A A A ed A I I.

Riguardo a' negativi, i modi A E E ed A O O sono esclusi dalla prima regola di questa figura, la quale vuole che la minore sia affermativa; il modo O A O è escluso dalla seconda regola, la quale vuole la maggiore universale; il modo E A O è escluso dallo stesso quarto corollario delle regole generali, poichè potendosi concludere in

E non si deve concludere in O. Rimangono dunque per la prima figura due soli modi negativi, cioè E A E, E I O; quattro son dunque e non più i modi della prima figura. Questi quattro modi per essere più facilmente ritenuti a memoria, sono stati compresi da certe parole artifiziali, le cui tre sillabe denotano le tre proposizioni, e la vocale di ogni sillaba denota qual esser deve quella proposizione. E ciò è comodissimo, perchè chiaramente così può denotarsi con una sola parola una specie di sillogismo, la quale senza di ciò non potrebbesi far intendere se non con un lungo discorso. Introdussero così gli antichi un'algebra intellettuale, per esaminare l'artifizio del raziocinio.

Le parole che comprendono questi quattro modi dei sillogismi della prima figura, sono i seguenti : BARBARA, CELARENT, DARII, FERIO.

Ogni sostanza pensante è semplice.

L'anima umana è una sostanza pensante.

L'anima umana è dunque semplice.

È questo un sillogismo in *Barbara.*

Niun uomo è immortale su questa terra.

Gl'individui, che attualmente compongono i popoli della terra, son uomini.

Essi non saranno dunque immortali su questa terra.

È questo un sillogismo in *Celarent.*

Ogni sostanza semplice è naturalmente indistruttibile.

Alcune sostanze son semplici.

Alcune sostanze son dunque naturalmente indistruttibili.

È questo un sillogismo in *Darii.*

Niuna sostanza semplice è naturalmente mortale.

Alcune sostanze son semplici.

Dunque alcune sostanze non sono naturalmente mortali.

È questo un sillogismo nel modo *Ferio.*

Il fondamento de' sillogismi della prima figura è il *dictum de omni et nullo*; poichè in questa figura il mag-

gior estremo è affermato o negato dal mezzo termine preso universalmente, e di questo stesso mezzo termine vien poi affermato nella minore il minor termine o soggetto della conclusione. Il mezzo termine fa dunque nella maggiore le veci di genere o di specie, ed il maggior termine denota ciò che conviene o che ripugna al suddetto mezzo termine; nella minore poi si ripone sotto il dato genere o sotto la data specie qualche cosa, e così si conclude. Il detto *de omni et nullo* immediatamente considerato è dunque il fondamento de' sillogismi della prima figura, e perciò nella prima figura gli argomenti procedono nel modo più naturale ed ordinario.

Si è osservato eziandio che la prima figura è la più perfetta di tutte; poichè in essa hanno luogo tutte le specie di conclusioni, cioè in A, in E, in I ed in O. Anzi, questa è la sola che conclude in A, e la ragione si è perchè la conclusione universale ed affermativa richiede il minor termine preso universalmente nella minore, e perciò che sia soggetto; ed il mezzo termine attributo preso particolarmente nella minore richiede che sia universalmente preso nella maggiore, e che, in conseguenza, ivi sia soggetto.

Da quanto abbiam detto su questa prima figura può rilevarsi che l'esame de' modi delle figure de' sillogismi si riduce a tre punti, primo, a determinare, coll' applicazione delle regole generali sillogistiche alla natura di ciascuna figura, le regole speciali di questa figura; secondo a vedere quali de' dieci modi concludenti sieno rigettati, e quali ammessi da queste regole speciali, il che vale quanto dire, determinare i modi di ciascuna figura; in terzo luogo a stabilire il fondamento prossimo, ossia il principio generale immediato su cui sono appoggiati i sillogismi della figura.

LEZIONE LI.

DE' MODI DELLA SECONDA E DELLA TERZA FIGURA.

« Si erano classificate tutte le specie delle nostre idee; si erano stabiliti segni semplici per rappresentare ciascuna fra di esse. In seguito si era cercato di prevedere le diverse maniere con cui queste idee potevano associarsi nel raziocinio, ed a fissare i risultati che queste associazioni diverse dovevano produrre; queste combinazioni ed i loro risultati avevano dato tante formole generali nelle quali ogni specie di ragionamento si trovava espressa, e secondo le quali si poteva giudicare, alla sola ispezione, se la forma del ragionamento era legittima.

« Queste formole, di cui la prima cominciava infelicemente dal vocabolo *barbara*, sembreranno in effetto oggi molto barbare. Esse hanno ricevuto più ingiurie in un secolo, che onore in mille anni; esse hanno terminato col cadere in un intiero obblío; e sono rimaste sepolte ne' polverosi volumi della scuola, co' sistemi a' quali esse avevano prestato il loro appoggio; coloro che oggi le volgono in ridicolo, non si hanno sempre dato la pena di meditarle, ed è più facile in fatti di volgerle in ridicolo che di comprenderle: *che cosa è mai, dicesi, un argomento in* baralipton? *un vocabolo così straordinario può esso racchiudere un senso utile?* Intanto anche nel caso di dover urtare le idee di alcuni spiriti superficiali, io oserò dire che questi precetti, dopo essere stati troppo esaltati, sono stati in seguito troppo disprezzati, e che è avvenuto a questo riguardo in filosofia quanto avviene di sovente in medicina, in cui la confidenza eccessiva, che si aveva avuto nell' universalità di un rimedio, si cambia in un ingiusto obblio, allorchè ciascuno si accorge del suo primo errore. Il filosofo che riflette con attenzione sulle regole dell' antica

logica, è sorpreso nel vedere sino dove gli autori avevano portato l'analisi del ragionamento. Colla più severa imparzialità alcuno non può impedirsi di convenire che ciascuna di queste regole era di una rigorosa esattezza, e che il loro insieme era sì completo, che una sola delle forme possibili del ragionamento non era loro sfuggita. Aristotile, senza dubbio, non aveva sovente il soccorso dell'esperienza: era questa la disgrazia del secolo, nel quale egli nacque; ma egli è stato forse il pensatore più profondo, il genio più eminentemente didattico che si sia mostrato sull'orizzonte della filosofia. Io dubito che siensi innalzate dopo teoriche sì belle come quelle di cui egli ci ha lasciato il modello: egli univa il colpo d'occhio il più esteso alle osservazioni più dilicate. Ha creato l'arte delle classificazioni, e l'ha portata di seguito sino alla sua perfezione. Egli ha eseguito forse l'opera più sorprendente per coloro che conoscono il cammino del nostro intendimento; ha immaginato i metodi delle scienze, allorchè le scienze non esistevano ancora; egli ha indicato con certezza la via che conduceva alla verità ancora incognita; egli ha sembrato ragionare colla prescienza di tutti i progressi futuri dello spirito umano (1). »

Io ho creduto dover prevenire il lettore, con queste osservazioni del dotto francese, contro il pregiudizio che riguarda come ridicole le formole delle diverse specie de' sillogismi, e dopo ciò proseguo con coraggio l'esame delle altre tre figure enunciate de' sillogismi.

La seconda figura è quella dove il mezzo termine è per due volte attributo.

Se le due premesse fossero tutte e due affermative, il mezzo termine, essendo in esso attributo, sarebbe preso due volte particolarmente, il che essendo impossibile, una delle premesse deve necessariamente esser negativa e per-

(1) Degerando. Des signes et de l'art de penser, tom. 3, sez 2, cap. 1

ciò la conclusione deve essere ancora negativa; ma se la conclusione è negativa, il maggior termine essendo attributo nella stessa deve esser preso universalmente; ed essendo soggetto nella maggiore, questa deve essere universale.

Due son dunque le regole della seconda figura, cioè:

1.ª *Una delle premesse deve esser negativa.*

2.ª *La maggiore esser deve universale.*

Quali e quanti sono i modi della seconda figura?

La conclusione dovendo esser negativa, essa rigetta i quattro modi affermativi. Il modo OAO è escluso dalla seconda regola, la quale vuole universale la maggiore. Il modo EAO è escluso per la stessa ragione, per la quale viene escluso dalla prima figura, cioè perchè la conclusione potendo essere universale non deve esser particolare.

Quattro soli son dunque i modi della seconda figura, cioè: EAE, AEE, EIO, AOO. Si son compresi questi quattro modi in queste voci artificiali: CESARE, CAMESTRES, FESTINO, BAROCO.

Diamone gli esempi.

Niuna cosa naturalmente mortale è semplice.

Ogni sostanza pensante è semplice.

Dunque niuna sostanza pensante è naturalmente mortale.

Questo sillogismo è in *Cesare.*

Ogni sostanza pensante è semplice.

Niuna cosa naturalmente mortale è semplice.

Dunque niuna cosa naturalmente mortale è sostanza pensante.

Questo sillogismo e in *Camestres.*

Niuna cosa naturalmente mortale è semplice.

Alcune cose son semplici.

Dunque alcune cose le quali son semplici non sono naturalmente mortali.

Questo sillogismo è in *festino.*

Ogni sostanza pensante è semplice.
Alcune cose non son semplici.
Dunque alcune cose non sono sostanze pensanti.

Questo sillogismo è in *baroco.*

Riflettendo sugli esempi addotti, si vede chiaro il fondamento prossimo de' sillogismi della seconda figura. Nel sillogismo in *Cesare* io ho negato *semplice* di qualunque cosa mortale, ed ho affermato *semplice di ogni sostanza pensante.* Quindi ho concluso che la sostanza pensante non è compresa sotto la cosa mortale.

Lo stesso ho praticato negli argomenti in *Camestres*, ove solamente ho cambiato l' ordine delle premesse ed ho rovesciato la conclusione; ho affermato *semplice* di ogni sostanza pensante e l' ho negato di ogni cosa mortale, onde ho concluso che la *cosa pensante* non contiene sotto di sè la *cosa mortale.*

Il principio generale può dunque esprimersi così: *Se di A si nega oppure si afferma B, il quale B si afferma o si nega di ogni C, A non sarà compreso sotto di C.*, poichè se B è separato da A ed unito sempre a C, A non può trovarsi mai unito con C poichè sarebbe unito con B contro l'ipotesi. Come pure se B *è unito* ad A e separato da C, A non può mai trovarsi unito con C, poichè B in questo caso sarebbe unito a C contro l' ipotesi.

Nel sillogismo in *festino*, io ho negato *semplice* di ogni cosa mortale ed ho affermato *semplice* di alcune cose; quindi ho concluso che queste cose semplici non son comprese sotto le cose mortali.

Nel sillogismo in *baroco* ho affermato *semplice* di ogni sostanza pensante e l' ho negato di alcune cose; quindi ho concluso che queste cose non sono comprese sotto le sostanze pensanti.

I due modi dunque in *festino* ed in *baroco* sono appoggiati sullo stesso principio generale su cui sono appoggiati i due modi in *Cesare* ed in *camestres.* Questo principio generale può esprimersi brevemente in latino con

Wolfio così: *De quo negatur quod de omni affirmatur, vel vicissim de quo affirmatur quod de omni negatur; id sub omni non continetur.*

Questo principio può riguardarsi come un corollario de' detti *de omni et nullo.*

Nella terza figura il mezzo termine è due volte soggetto; quindi segue che la minore esser deve affermativa, poichè se fosse negativa, la conclusione sarebbe negativa ed il maggior termine sarebbe preso universalmente, il che è impossibile; poichè dovendo in questo caso la maggiore essere affermativa, il termine maggiore che vi entra come predicato sarebbe preso particolarmente; la minore esser deve dunque affermativa.

Da ciò segue che la conclusione esser deve particolare; poichè il termine minore entrando come predicato nella minore vi deve essere preso particolarmente; ed essendo soggetto nella conclusione, ove ancora deve esser preso particolarmente, la rende particolare.

Due son dunque le regole speciali della terza figura, cioè: 1.ª *La minore è affermativa*; 2.ª *la conclusione è particolare.*

Sei soli possono essere i modi della terza figura. Dei dieci modi concludenti, AEE ed AOO sono esclusi dalla prima regola, la quale richiede la minore affermativa; AAA, ed EAE sono esclusi dalla seconda, la quale vuole che la conclusione sia particolare; rimangono dunque solamente sei modi, cioè tre affermativi e tre negativi: i tre affermativi sono AAI, AII, IAI, i tre negativi sono EAO, EIO OAO.

Si sono espressi questi sei modi colle seguenti parole artifiziali, benchè con altro ordine: DARAPTI, FELAPTON, DISAMIS, DATISI, BOCARDO, FERISON.

Ricorriamo agli esempi.

L' anima umana è semplice.

L' anima umana è ragionevole.

Dunque qualche cosa ragionevole è semplice.

Questo sillogismo è nel modo *darapti.*

Niun' anima umana è irrazionale.

Ma ogni anima umana è semplice.

Dunque qualche cosa che è semplice non è irrazionale.

Questo sillogismo è nel modo *felapton.*

Alcuni uomini son giusti.

Ma tutti gli uomini sono esseri ragionevoli.

Dunque alcuni esseri i quali son ragionevoli sono giusti.

Questo sillogismo è nel modo *disamis.*

Ogni giusto sarà felice.

Qualche giusto è povero.

Dunque qualche povero sarà felice.

Questo sillogismo è nel modo *datisi.*

Qualche collera non è biasimevole.

Ma ogni collera è una passione.

Qualche passione non è dunque biasimevole.

Questo sillogismo è nel modo *bocardo.*

Niuno ingiusto sarà felice.

Qualche ingiusto è dotto.

Dunque qualche dotto non sarà felice.

Questo sillogismo è nel modo *ferison.*

I principii prossimi di questa terza figura sono i seguenti:

Quando due termini possono affermarsi d' una medesima cosa, possono similmente affermarsi l' uno dall' altro presi particolarmente; poichè se sono insieme in una medesima cosa, possono alcune volte essere uniti. Così perchè *semplice* e *ragionevole* possono affermarsi dell' anima umana, possono affermarsi particolarmente l' uno dall' altro in senso concreto; e può dirsi: *Alcune cose che son semplici sono ragionevoli*, o *alcune cose che son ragionevoli sono semplici.*

È questo il principio generale de' tre modi affermativi.

Quando de' due termini l' uno può affermarsi e l' al-

tro negarsi d' una medesima cosa, possono negarsi particolarmente l' uno dell' altro.

È questo il principio generale de' modi negativi.

LEZIONE LII.

DE' SILLOGISMI DELLA QUARTA FIGURA. DELLA RIDUZIONE DE' SILLOGISMI.

La quarta figura è quella ove il mezzo termine è predicato nella maggiore e soggetto nella minore. Essa è l'inversa della prima figura.

Questa figura, dice l' autore dell' arte di pensare, è sì poco naturale, che è non molto utile il darne regole. Eccole tuttavia, egli soggiunge, acciocchè niente manchi alla dimostrazione di tutte le maniere del sillogizzare.

Quando la maggiore è affermativa, siccome il termine medio vi è ivi preso particolarmente perchè attributo, deve esser preso universalmente nella minore, ove è soggetto.

La prima regola della quarta figura è dunque:

Quando la maggiore è affermativa, la minore esser deve universale.

Se la minore è affermativa, il termine minore vi è preso particolarmente; esso deve, in conseguenza, esser preso particolarmente nella conclusione, ma in questa è soggetto; in tal caso perciò la conclusione è particolare; onde segue la seconda regola di questa quarta figura:

Quando la minore è affermativa, la conclusione esser deve particolare.

Se la conclusione è negativa, il termine maggiore sarà preso generalmente, ma esso è soggetto nella maggiore; il soggetto della maggiore in tal caso dovrà esser generale, e renderà generale la maggiore medesima; quindi segue la terza regola di questa figura:

Ne' modi negativi la maggiore esser deve generale.

Vediamo ora quanti e quali sono i modi della quarta figura. De' dieci modi concludenti, AII ed AOO, sono esclusi dalla prima regola, la quale richiede, quando la maggiore è affermativa, la minore universale; il modo OAO è escluso dalla terza regola, che ne' modi negativi richiede la maggiore universale. I modi AAA, ed EAE sono esclusi dalla seconda regola, che nel caso della minore affermativa vuole particolare la conclusione. Rimangono perciò soli cinque modi concludenti, cioè due affermativi AAI, IAI, e tre negativi AEE, EAO, EIO.

Questi cinque modi hanno le loro parole artificiali che li rappresentano.

AAI; BARALIPTON. Esempio: *Ogni uomo è animale.*
Ogni animale è sensitivo.
Dunque qualche sensitivo è uomo.

IAI; DIMATIS.
Esempio: *Qualche uomo è saggio.*
Ogni saggio è amico di Dio.
Dunque qualche amico di Dio è uomo.

AEE; CAMENTES.
Esempio: *Ogni avarizia è vizio.*
Niun vizio deve amarsi.
Dunque niuna cosa che deve amarsi è avarizia.

EAO; FESPAMO.
Esempio: *Niun corpo è semplice.*
Ogni semplice è indistruttibile.
Dunque qualche cosa che è indistruttibile non è corpo.

EIO; FRESISOMORUM. Esempio: *Niuna pietra è vivente.*
Ma qualche vivente è pianta.
Dunque qualche pianta non è pietra.

Si osservi, che quando nelle parole artificiali che rappresentano i modi del sillogismo, s'incontrano più di tre vocali, non si tiene alcun conto della quarta.

I fondamenti della quarta figura sono i seguenti:

1.° *Sebbene la proposizione universale affermativa non sia, per la sua forma, convertibile; pure, rendendo particolare l'attributo, la conversione può aver luogo.* Così sebbene dicendo: *L'uomo è animale*, non possa semplicemente dirsi: *L'animale è uomo;* nè: *Ogni animale è uomo*, può nondimeno dirsi: *Qualche animale è uomo.*

2.° *La proposizione negativa può convertirsi, e qualora il soggetto della stessa è un genere, si può porre invece la specie che vi è compresa.*

Così: *Niun vizio deve amarsi*, può convertirsi dicendo: *Niuna cosa da amarsi è avarizia*, poichè l'avarizia è una specie di vizio. Sull' esistenza di questa quarta figura i logici antichi sono stati di diversa opinione. Odoardo Corsini scrive: « Aristoteles, aliique complures, cum quar-« tam hanc figuram, veluti inutilem, rejecissent, loco quin-« que superiorum modorum, qui in illa directe conclu-« dunt quinque modos indirectos primæ figuræ colloca-« runt. Modos vero directus sive conclusio directa vocatur « illa, cujus attributum sit idem, ac attributum illius « propositionis quæ probanda fuerat. Ut si probanda sit « hæc propositio: *Omnis homo est sensitivus*, atque ita « sillogismum in prima figura disponam.

« *Omne animal est sensitivum*, *sed omnis homo est* « *animal. Ergo omnis homo est sensitivus*, modus iste « sive conclusio directa dicetur. Sin vero propositionem « eandem probaturus ita sillogismum contexam ut attri-« butum propositionis probandæ fiat subiectum conclu-« sionis, tunc modus, atque conclusio indirecta vocabitur: « *ut omne animal est sensitivum*, *sed omnis homo est* « *animal. Ergo aliquid sensitivum est homo.* Apparet « enim quod in indirecto hoc modo conclusio modi dire-« cti ita invertitur, ut illius attributum huius subiectum « fiat.

« Eiusmodi vero quinque modi indirecti primæ figuræ « his artificiosis vocibus a dialecticis exprimuntur.

« Baralipton.

« Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum.

« Ita ex duobus syllogismis antea expositis primus est « directus in *Barbara*, secundus vero indirectus in *bara-* « *lipton*; sicuti facile cæteri indirecti modi haberi pote- « runt, si directorum conclusio invertetur.

« Sed quemadmodum in prima figura oriuntur modi in- « directi ex inversione conclusionis modorum directorum, ita « prorsus in secunda quoque figura syllogismus converti po- « test, ut

« Ce ⎫ *Nulla arbor est homo.*
« sa ⎬ *Omne risibile est homo.*
« re ⎭ *Ergo nullum risibile est arbor.*

« Ce ⎫ *Nulla arbor est homo.*
« lan ⎬ *Omne risibile est homo.*
« tes ⎭ *Ergo nulla arbor est risibilis.*

« Adeoque non satis apparet cur quinque modos indire- « ctos in prima solum, non in aliis figuris peripatetici adie- « cerint, atque utiles quartæ modus expunxerint. Verum « non est cur de re perquam tenui tandiu solliciti si- « mus (1). »

Dalle cose già dette può dedursi che diciannove sono le specie dei sillogismi.

Tutte le figure non sono egualmente perfette. La più perfetta è la prima, poichè in essa è più evidente delle altre la conseguenza, cioè la connessione del conseguente coll'antecedente; nella prima figura il soggetto della conclusione è soggetto delle premesse, essendo soggetto della minore, ed il predicato della conclusione è predicato eziandio nelle premesse, essendo predicato nella maggiore. Nella seconda figura il predicato della conclusione è soggetto nella maggiore, nella terza il soggetto della conclusione è predicato nella minore, e nella quarta finalmente il predicato della conclusione è soggetto nella maggiore, ed il soggetto della conclusione è predicato nella minore.

(1) Logicæ, *par. III, cap. VI.*

Nella sola prima figura dunque i termini della conclusione serbano la stessa natura di soggetto e di predicato nelle premesse che hanno nella conclusione.

Inoltre, nella sola prima figura si conclude in tutti i modi, cioè in A, in E, in I ed in O, poichè nella seconda figura si conclude solamente in E ed in O, nella terza solamente in I ed in O, nella quarta solamente in I, in E ed in O, nè si può concludere in A.

I sillogismi della seconda figura si riducono a' sillogismi della prima ne' modi *celarent* e *ferio*. Gli esempi renderanno ciò chiaro:

Niuna cosa pensante è estesa.
Ogni corpo è esteso.
Niun corpo è dunque una cosa pensante.

Questo sillogismo, il quale è nel modo *Cesare* della seconda figura, si riduce facilmente al modo *celarent* della prima, così:

Niuna cosa estesa è pensante.
Ogni corpo è esteso.
Niun corpo è dunque una cosa pensante.

La maggiore del sillogismo in *Cesare* essendo negativa può convertirsi:

Ogni cosa pensante è semplice.
Il corpo non è semplice.
Il corpo non è dunque pensante.

Questo sillogismo è nel modo *camestres* della seconda figura, e si riduce al modo *celarent* della prima, così:

Ogni cosa, la quale non è semplice, non è pensante:
Il corpo non è semplice.
Il corpo non è dunque pensante.

La maggiore del primo sillogismo equivale alla maggiore del secondo.

Niuna cosa pensante è estesa.
Alcune cose sono estese.
Dunque alcune cose non son pensanti.

Questo sillogismo è nel modo *festino* della seconda figura, e si riduce al modo *ferio* della prima così:

Niuna cosa estesa è pensante.
Alcune cose sono estese.
Dunque alcune cose non sono pensanti.
Ogni cosa pensante è semplice.
Alcune cose non sono semplici.
Dunque alcune cose non sono pensanti.

Questo sillogismo è nel modo *baroco* della seconda figura, e si riduce al modo *ferio* della prima così:

Ogni cosa, la quale non è semplice, non è pensante.
Alcune cose non sono semplici.
Dunque alcune cose non sono pensanti.

La maggiore del primo sillogismo è equivalente alla maggiore del secondo.

Tutti i sillogismi della seconda figura son dunque equivalenti a quei della prima ne' modi *celarent* e *ferio*; e la riduzione può eseguirsi colla sola conversione della maggiore, conversione che può farsi secondo le regole della logica; poichè o la maggiore è universale negativa, o universale affermativa; nel primo caso è rappresentata da questa formula generale: *Niun A è B*; nel secondo dalla seguente: *Ogni A è B*; ora nel primo caso segue che *niun B è A*, e nel secondo, che *ogni cosa che non è B non è A*.

Io non mi estendo alla riduzione di tutti gli altri modi a quei della prima figura; poichè ognuno può facilmente, dopo aver compreso quanto ho detto precedentemente, farla da sè.

Se ci si propone il seguente sillogismo:

Ogni angolo ha tre angoli.

Ogni figura terminata da due raggi e dalla corda che taglia l'arco corrispondente del circolo, ha tre angoli.

Ogni figura dunque terminata da due raggi e dalla corda che taglia l'arco corrispondenté del circolo è triangolo.

Un tal sillogismo sembra della seconda figura; ora la conclusione nella seconda figura deve esser negativa, il

sillogismo sembra perciò contro le regole; intanto sembra concludente; come togliere questa contraddizione? Esaminando questo sillogismo secondo le regole generali, io osservo che il termine medio: *ciò che ha tre angoli*, sembra preso due volte particolarmente; da ciò concludo, che quanto sembra soggetto in una delle premesse è attributo, e ciò che sembra attributo è soggetto; e che perciò vi è inversione nel linguaggio, come sarebbe, in lingua latina *Sanctus est Deus*, in cui la prima parola esprime l'attributo e l'ultima il soggetto della proposizione. Con questa osservazione io do un altro aspetto alla maggiore del sillogismo, e l'esprimo così: *Ogni figura, la quale ha tre angoli, è triangolo.* Con questo cambiamento il sillogismo diviene della prima figura nel modo *barbara.*

Un sillogismo la cui genuina forma non apparisce, ma è occulta, si chiama da Wolfio sillogismo *criptico.* Egli, avendo recato per esempio di un sillogismo *criptico*, il sillogismo che abbiamo esaminato, soggiunge: « Reduci-
« tur adeo sic syllogismus crypticus eodem modo ad pri-
« mam figuram, quemadmodum syllogismi secundæ ad
« eandem reducuntur. Enim vero inter ejusmodi syllogismos
« cripticos atque syllogismos secundæ figuræ hæc diffe-
« rentia intercedit, quod syllogismis secundæ figuræ insit
« vis consequentiæ vi formæ, crypticis vero istis syllogi-
« smis tantum vi æquipollentiæ cum syllogismis primæ
« figuræ: quamobrem pro posterioribus ob casum parti-
« cularitatis nulla forma generalis exculpi, nec modus ar-
« gumentandi pro in iis condi potest. Hæc differentia nisi
« intercederet, dubium mihi nullum est quin modus ar-
« gumentandi pro affirmantibus syllogismis in secunda fi-
« gura dudum constitutus fuisset (1). »

Prendiamo questo sillogismo:

Il desiderio di acquistare che è nell' avaro non può saziarsi.

(1) Logica, *par.* 1, § 385.

Il desiderio che ha Pietro di acquistare non può saziarsi.

Pietro è dunque avaro.

Il sillogismo recato è concludente; intanto sembra contrario alle regole sillogistiche; poichè il mezzo termine sembrando predicato tanto nella maggiore che nella minore, il sillogismo è della seconda figura; ma in questa figura non può aver luogo una conclusione affermativa. Inoltre le due premesse sembrano negative, il che ripugna alle regole generali.

Ma supponiamo vera la conclusione: *Pietro è avaro*, e vediamo il perchè della sua verità. Pietro è avaro perchè è affetto da un desiderio, il quale non può saziarsi, e perchè chiunque è affetto da un tal desiderio è avaro. Il sillogismo ridotto nella sua giusta forma è dunque il seguente:

Ognuno che è affetto da un desiderio che non può saziarsi, è avaro.

Pietro è un di coloro che sono affetti da un desiderio che non può saziarsi.

Pietro è dunque avaro.

Questo sillogismo è nel modo *Darii* della prima figura.

Si potrebbe pure ridurre al modo *barbara* considerando la minore come una proposizione universale, poichè come tali si considerano le proposizioni singolari.

« Conviene confessare esservi alcuni a' quali giova la logica, ma a' molti più ella nuoce. Ma nel medesimo tempo bisogna sapere che a niuno più essa nuoce, che a chi più se ne gloria e più affetta di comparire buon logico. Perchè questa affettazione medesima essendo il segno di un' anima bassa e leggera, avviene che più attaccandosi alla corteccia che al midollo delle regole, facilmente s'inducono a rigettar come cattivi ragionamenti quelli che sono ottimi, perchè non hanno bastante talento per aggiustarli alle regole le quali servono ad ingannarli, mentre solo imperfettamente le comprendono.

« Per evitare questo difetto, che molto ha della pedanteria, sì indegna di un uomo assennato, dobbiam esaminare il fondo di un argomento col lume naturale, piuttosto che per mezzo di forme; e quando vi troviamo qualche difficoltà, ottimo mezzo di sciorsene si è il farne altri simili in diverse materie. E se chiaramente ci apparirà che quello bene concluda, vi considereremo solamente il buon senso. Se poi nel medesimo tempo vi troveremo qualche cosa che non ci sembri conforme alle regole, dobbiamo giudicare ciò anzi esser difetto della nostra imperizia, che di esser quell' argomento veramente contrario alle medesime regole. »

È questa una soda osservazione dell'autore dell' Arte di pensare. (1) Fa d'uopo distinguere il soggetto e l'attributo delle diverse proposizioni del sillogismo dal senso non dal sito delle parole e da altri accidenti. Così in queste proposizioni: *Turpe est obsequi libidini*; il vocabolo *turpe* esprime l'attributo, gli altri vocaboli esprimono il soggetto.

Ella è una pazzia il compiacersi degli adulatori; il soggetto è: *il compiacersi degli adulatori*; il predicato è *pazzia*. Ed è universale in tutte le proposizioni di tal fatta di avere l'attributo nel principio ed il soggetto nel fine. Questo avvertimento serve a farci evitare l'errore di prendere per fallaci sillogismi alcuni di quelli, i quali veramente sono ottimi.

A ciò aggiungo la seguente osservazione dell' autore dell'Arte di pensare: « È ancora più difficile il conoscere il soggetto e l'attributo nelle proposizioni complesse, e dal solo proseguimento e dall' intenzione di un autore si può giudicare qual è la proposizione principale e quale l'incidente; ma è da osservarsi che nelle proposizioni complesse, ove la prima parte è solo proposizione incidente e l'ultima è la principale, come nella maggiore e nella conclusione di questo sillogismo:

(1) *Parte III, cap. IX.*

« *Iddio comanda che si onorino i re.*
« *Luigi decimoquinto è Re.*
« *Dunque Iddio comanda che si onori Luigi decimoquinto*
« Conviene spesso voltare il verbo di attivo in passivo, per avere il vero soggetto della proposizion principale, come in questo medesimo esempio. Poichè certamente così ragionando, mia intenzione principale si è l'affermare dei re qualche cosa nella maggiore, onde possa dedursi, che devesi onorar Luigi decimoquinto; laonde quello che ho detto del comandamento di Dio, propriamente è solo una proposizione incidente la quale conferma questa affermazione: *I re debbono essere onorati, Reges sunt honorandi*; dal che segue che *I re* è il soggetto della maggiore, e *Luigi decimoquinto* il soggetto della conclusione, benchè, considerando solo superficialmente le cose, sembri che l'uno e l'altro sia solamente una parte dell' attributo (1). »

LEZIONE LIII.

DE' SILLOGISMI COMPLESSI.

I ragionamenti de' quali è malagevole il formar un esatto giudizio e dove è più facile l'ingannarsi, sono i complessi. I sillogismi semplici sono di due specie, altri sono incomplessi, e son quelli ne' quali tanto il soggetto che il predicato della conclusione sono uniti ciascuno tutto intero successivamente col mezzo termine; come è il seguente:

Ogni sostanza pensante è semplice.
L' anima umana è sostanza pensante.
L' anima umana è dunque semplice.

(1) *Parte II, cap. XII.*

Il soggetto e l'attributo della conclusione, cioè *l'anima umana è semplice*, sono ciascuno tutto intero uniti separatamente col mezzo termine *sostanza pensante*; il sillogismo è dunque semplice ed *incomplesso*.

Ma prendiamo il seguente sillogismo:

Il sole e gli astri sono creature.

I pagani adoravano il sole e gli astri.

Dunque i pagani adoravan le creature.

L'attributo della conclusione *adoravano le creature*, o per dir meglio, *adoratori delle creature*, è un termine complesso, e di questo termine complesso una parte si trova nella maggiore, *creature*, ed un'altra, cioè *adoravano*, o, per dir meglio, *adoratori*, si trova nella minore.

Questi sillogismi complessi sono i più ordinari tanto nell'uso della vita che ne' discorsi e ne' trattati scientifici; intanto i logici hanno posto molta cura nel trattare de' sillogismi semplici; e pochissima cura hanno impiegato in applicar le regole de' sillogismi agli argomenti, dove le proposizioni sono complesse.

Riguardo al sillogismo complesso recato in esempio, cerchiamo di ridurlo a sillogismo semplice. Riteniamo la conclusione: *I pagani adoravano le creature*, o in altri vocaboli: *I pagani erano adoratori delle creature.* Il soggetto di questa conclusione è: *i pagani*; l'attributo è *adoratori delle creature.* Ciò supposto, io cerco perchè attribuisco *adoratori delle creature a pagani*; e vedo, che ciò è perchè attribuisco *adoratori del sole e degli astri* allo stesso soggetto *i pagani*; io ho dunque già sviluppati dal sillogismo recato i tre termini, cioè il soggetto della conclusione *i pagani*, l'attributo della medesima *adoratori delle creature*, ed il termine medio *adoratori del sole e degli astri.* Quindi mi è facile il ridurre il sillogismo recato complesso a semplice o incomplesso, a questo modo:

Tutti gli adoratori del sole e degli astri sono adoratori delle creature.

Tutti i pagani erano adoratori del sole e degli astri.

Dunque tutti i pagani erano adoratori delle creature.

Questo sillogismo è nel modo *barbara* della prima figura, ed essendo conforme alle regole di questa figura, è esatto. Ma indipendentemente da queste regole, io posso vederlo esatto facendo uso del principio generale dei sillogismi, del quale ho trattato antecedentemente. Il soggetto della conclusione *i pagani* contiene *adoratori del sole e degli astri*, che è il termine medio; ed adoratori del sole e degli astri contiene *adoratori delle creature*, che è l'attributo della conclusione medesima.

Prendiamo questo sillogismo:

Ogni buon pastore è pronto a dar la vita per le sue pecore.

Pochi oggidì sono i pastori pronti a dar la vita per le loro pecore.

Dunque pochi sono oggidì i buoni pastori.

Questo argomento sembra della seconda figura; ora nella seconda figura non vi è conclusione affermativa; esso sembra dunque contrario alle regole.

Ma osservate che la seconda proposizione è composta nel senso ed è eccettuativa; essa equivale a due proposizioni, una affermativa e l'altra negativa, che sono le seguenti:

Molti pastori oggidì non sono pronti a dar la vita per le loro pecore.

Pochi pastori oggidì sono pronti a dar la vita per le loro pecore.

Ciò vale come se si dicesse: *Tutti i pastori oggidì, eccettuati pochi, non sono pronti a dar la vita per le loro pecore.*

Premessa questa osservazione, il sillogismo concludente deve esser espresso così:

Ogni buon pastore è pronto a dar la vita per le sue pecore.

Molti pastori oggidì non sono pronti a dar la vita per le loro pecore.

Molti pastori oggidì non sono dunque buoni pastori.

Lo stesso vale quando la maggiore è una proposizione esclusiva.

Il solo essere semplice è indivisibile.

Il corpo non è essere semplice.

Il corpo dunque non è indivisibile.

Questo sillogismo sembra della prima figura; intanto la minore è negativa: il che è contrario alle regole di questa figura.

Ma la maggiore è una proposizione composta, e contiene una proposizione negativa, cioè:

Ogni essere, eccettuato il semplice, non è indivisibile.

Questa equivale alla seguente:

Ogni essere non semplice non è indivisibile.

Ciò posto, la minore deve esser la seguente

Il corpo è un essere non semplice.

Onde segue la conclusione:

Il corpo non è dunque indivisibile.

Concludiamo che le regole degli antichi logici circa il raziocinio sono rigorosamente esatte, e che tutti gli argomenti legittimi, che sembrano contrari a queste regole, lo sono in apparenza; mentre secondo il pensiero che essi esprimono, sono conformi alle regole.

Termino questa lezione recando alcune osservazioni del Degerando.

« Era naturale, senza dubbio, che tutti gli appoggi dell'antica metafisica dividessero la sua disgrazia, e che nel momento in cui lo spirito umano si liberava da questi lunghi errori, egli respingesse con una specie di sdegno gli strumenti de' quali si era fatto tanto abuso, ma è giunto il momento in cui noi possiamo giudicare su tale oggetto con maggior tranquillità e con maggiore giustizia, in cui possiamo distinguere ciò che vi era ne' metodi scolastici di vero e di falso, di savio e di vano.

« Egli era, senza dubbio, molto ragionevole di volere

far l'analisi della natura del raziocinio, distinguer le sue diverse forme e stabilire le condizioni della sua legittimità. Se queste nozioni fossero state molto difficili ad applicare, sarebbe stata una bella idea quella di sottoporre queste applicazioni a formole determinate ed infallibili. Ma ecco il torto degli scolastici: attribuendo tutti i nostri errori a' vizi formali de' nostri raziocini, hanno creduto che la filosofia non poteva riunire molti sforzi per prevenirli, e si sono consumati ad immaginar regole molto ingegnose, giustissime in sè stesse, ma molto poco necessarie, ed eziandio molto incomode nel loro uso. In fatti, allorchè un raziocinio è esposto con tutti i suoi termini, e che si dà un'attenzione sufficiente a'rapporti che li uniscono, una conoscenza generale della natura delle nostre operazioni e dal principio dell'associazione delle idee, basta per far subito osservare se questo ragionamento è in forma, e se l'illazione è bene o mal dedotta. Le formule allora, lungi di poter prestare una luce utile, abbisogna certamente allo spirito uno sforzo maggiore per comprenderle ed applicarle, che per iscovrire senza il loro soccorso in che il raziocinio si trova difettoso...... Gli esempi son più necessari per ispiegar la regola, che la regola non può esserlo per dirigerci negli esempi; così s'imbrogliano le più familiari operazioni dello spirito cercando di renderle più esatte. A questo primo inconveniente se ne uniscono altri ancora nell'uso delle formole scolastiche.

« Metodi circondati da un sì grande apparecchio dovevano ispirare naturalmente una confidenza eccessiva a coloro che li usavano; era impossibile che dopo aver consacrato tanti sforzi ad apprenderli, non se ne attendesse una utilità proporzionata alle sue pene, che alcuno non si credesse in qualche maniera infallibile con un'argomentazione sostenuta da regole tanto dotte. Metodi che riducevano l'arte del ragionamento ad una specie di travaglio meccanico, dovevano comunicare allo spirito una

spezie d'inerzia; è pericoloso l'abituare il pensiero ad una servile e cieca ubbidienza; questa è la ragione che nelle matematiche l'uso del calcolo può divenire nocevole, allorchè il raziocinio è sufficente per la dimostrazione dei teoremi. La scoperta della verità acquista un nuovo pregio allorchè lo spirito può rendersi conto della maniera con cui l'ha ottenuto, ed il vero segreto di dare maggior certezza alle nostre conoscenze è di sviluppare per mezzo dell'esercizio le forze dell'intendimento.

« Se dunque si commettono ogni giorno ancora molti difetti ragionando, se si associano insieme proposizioni mal legate, noi non ne cercheremo la causa nell'obblio delle regole astratte dell'antica logica, ma solamente nell'attenzione troppo superficiale e troppo leggera che si dà al ragionamento stesso, e nella facilità con cui si sopprimono le proposizioni di mezzo, che servono a formare l'incatenamento.

« In fatti, limitandosi a fissare nel discorso un piccol numero d'idee, lo spirito attraversa troppo rapidamente l'intervallo che le separa, per giudicare esattamente il modo della loro associazione; i difetti i più grossolani sfuggono alla sua sorveglianza, ed egli ammette senza diffidenza risultamenti, il cui vizio l'avrebbe colpito al primo sguardo, se il ragionamento fosse stato completo.... Riconoscendo perfettamente la giustezza e l'esattezza dei precetti stabiliti dagli scolastici, noi non penseremo d'invocarne il ristabilimento. Essi ci sono inutili, perchè possiamo correggerci con minori spese. Essi ci sarebbero tanto più funesti, quanto più il nostro spirito è superficiale, ma noi insisteremo con forza su quelle massime salutari, le quali insegnano a fissare ed a concentrare la propria attenzione; ma raccomanderemo agli uomini di confidarsi meno a quella specie d'istinto che sembra condurli ne' loro ragionamenti; ma li obbligheremo a procedere con maggior lentezza, a non passare da una proposizione ad un'altra, se non quando hanno ben concepito tutte quelle che

le separano, e che ne hanno sufficentemente esaminato la dipendenza; ma noi eserciteremo coloro che cominciano, ad osservare come una stessa idea si trasforma ne' diversi termini di uno stesso raziocinio, come uno stesso rapporto si conserva attraverso questa serie di verità e serve ad incatenarle fra esse; noi li eserciteremo a ristabilire in un ragionamento vizioso le proposizioni di mezzo troppo facilmente soppresse, e ad acquistare per mezzo di questa operazione molto semplice, quel fatto felice e sicuro che ci avverte del sofisma, e ce ne scopre il principio (1). »

Il filosofo citato osserva eziandio, che le forme grammaticali delle nostre lingue possono avere un rapporto molto stretto colla fedele osservanza delle regole del raziocinio; poichè quando esse fanno maggiormente distinguere il soggetto e l'attributo delle diverse proposizioni, e meglio decompongono il pensiero, danno minori occasioni agli errori in questa materia. Così, per cagion di esempio, la lingua italiana e la francese, le cui costruzioni sono ordinariamente fisse, ci forza a dire: *L' uomo è un animale*, nel mentre che la latina ci permette egualmente di dire, *animal est homo*, o *homo est animal.* Gli articoli eziandio possono essere di un utile soccorso, per farci meglio distinguere il soggetto ed il predicato nelle diverse proposizioni. In italiano ed in francese si dice: *l' uomo*, *l' animale*, quando queste idee sono considerate in uno stato concreto, cioè come il soggetto del discorso; ma si dice *un uomo, un animale*, o semplicemente *uomo*, *animale*, allorchè queste idee sono considerate nello stato astratto, cioè come l'attributo della proposizione; nella lingua latina si dice egualmente: *homo, animal*; ne' due casi: *Petrus est homo*, ed *homo est Petrus*; *animal est aliquod vivens* ed *aliquod vivens est animal.*

Inoltre le lingue, che nelle loro declinazioni fanno un

(2) Des signes, *ec.*, 2 *par.*, *tom.* 2, *sez.* 2, *cap.* 1.

grand'uso del verbo ausiliario *essere*, hanno eziandio per tal riguardo un vantaggio particolare. La lingua italiana, per esempio, ed anche la francese, impiega una proposizione completa, *io sono amato*, laddove la latina si contenta di un solo vocabolo *amor*; perciò nelle due prime il verbo è distintamente espresso dall' attributo della proposizione, ed esse decompongono meglio il giudizio.

LEZIONE LIV.

DEL SILLOSMO COMPOSTO.

I logici chiamano *sillogismo semplice* il sillogismo che consta di sole proposizioni categoriche; e chiamano *sillogismo composto* quello in cui uno o tutte e due le premesse non sono proposizioni categoriche.

Non si deve perciò riporre frà i sillogismi composti quello in cui le premesse sono proposizioni copulative; così questo sillogismo: *Chiunque sa la logica e la geometria insieme, conosce le funzioni del pensiero nella scienza geometrica; ma Leibnizio sa la logica e la geometria insieme, conosce dunque le funzioni del pensiero nella scienza geometrica*; questo sillogismo, dico, è semplice, sebbene le sue premesse sieno proposizioni copulative.

Qual sillogismo composto, in cui la maggiore è una proposizione ipotetica, dicesi *sillogismo ipotetico* o *condizionale*, ed anche sillogismi *connesso*. Per cagion di esempio:

Se esiste qualche cosa presentemente, ha dovuto esistere qualche cosa nell'eternità.

Ma esiste qualche cosa presentemente.

Dunque ha dovuto esistere qualche cosa nell' eternità.

Per la natura di questo sillogismo si vede chiaro che posto l' antecedente, cioè la condizione, si deve porre il

conseguente, cioè il condizionale. Ciò è esplicitamente enunciato nella proposizione ipotetica che forma la maggiore di questo sillogismo; nè si dica che questa maggiore può esser falsa, poichè ciò produrrebbe che il sillogismo fosse falso materialmente; del che qui non trattiamo, poichè parliamo della sola verità formale dello stesso.

In questa formola generale di siffatti sillogismi se *A è, B è.*

Ma A è.

B dunque è.

È immediatamente evidente, che posto A si deve porre B; e da ciò segue, che tolto B, si deve togliere A; poichè se tolto B non si togliesse A, sarebbe A senza B; e perciò sarebbe falso, che posto A, si deve porre B.

Abbiamo dunque due leggi formali di questo sillogismo, e sono:

1° *Posto l'antecedente, si deve porre il conseguente.*

2.° *Tolto il conseguente si deve togliere l'antecedente.*

Perciò nel sillogismo recato in esempio si concluderebbe bene, che se non vi fosse stata qualche cosa nell'eternità, non vi potrebbe essere qualche cosa presentemente.

Il sillogismo condizionale con cui si conclude nel primo modo, dicesi *sillogismo nel modo che pone*; quello con cui si conclude nel secondo, dicesi *sillogismo nel modo che toglie*; oppure il primo si dice che conclude positivamente, il secondo negativamente.

Ma possiamo noi ragionare a questo modo: *Se A è, B è; ma A non è, B dunque non è?* cioè possiamo, togliendo l'antecedente, togliere il conseguente? siccome il conseguente può esser posto da varie condizioni, così non segue che tolta la condizione esso debba togliersi; poichè potendo esser posto dalla condizione C, esso potrà essere anche non essendo A. Così se ragionerò a questo modo;

Se voi aveste letto il primo libro degli elementi di geo-

metria di Euclide, avreste certamente letto il teorema che il quadrato fatto sull' ipotenusa è uguale alla somma dei quadrati de' cateti; ma voi non avete letto questo libro, non avete dunque letto questo teorema.

Così ragionando io ragionerei senza conseguenza; poichè potreste non aver letto la geometria di Euclide, ed intanto aver letto il teorema pitagorico, di cui parliamo, in un trattato di geometria composto da un altro autore.

Affinchè tolto l'antecedente si potesse legittimamente inferire la non esistenza del conseguente, bisognerebbe che l'antecedente fosse l'unica condizione che pone il conseguente, ma ciò dipende dall'esame della materia della proposizione ipotetica; perciò riguardo alla forma il sillogismo ipotetico non conclude se non nei due modi enunciati, cioè quando ponendo l'antecedente si pone il conseguente, e quando togliendo il conseguente si toglie ancora l'antecedente.

Non si può concludere, togliendo l'antecedente, di doversi togliere il cousegueute; e quando queste conclusioni sono rette, ciò avviene perchè la proposizione maggiore contiene una particella esclusiva; in tal caso il sillogismo è anche esatto riguardo alla forma, come ha bene osservato l'autore dell'Arte di pensare.

Similmente posto il conseguente, non può porsi l'antecedente in ragion della forma, se non che nel caso in cui l'antecedente sia l'unica condizione che pone il conseguente.

« Gli argomenti condizionali sono viziosi in due maniere: l'una si è, quando la condizione è mal fondata e la conseguenza è contra le regole; come se io concludessi l'universale dal particolare, dicendo: *Se noi c' inganniamo in qualche cosa, c' inganniamo in tutte.*

« Ma questa falsità nella maggiore de' sillogismi si appartiene piuttosto alla materia che alla forma. Laonde il sillogismo si considera come vizioso nella forma solamente quando si deduce una falsa conclusione dalla maggiore,

vera o falsa, bene o mal fondata, sulla ragione che essa sia vera. Il che si fa in due modi.

« Il primo modo si è quando si deduce l'antecedente dal conseguente, dicendo per esempio:

« *Se i Cinesi sono maomettani, sono infedeli.*

« *Sono infedeli.*

« *Dunque son maomettani.*

« Il secondo modo degli argomenti condizionali che son falsi, si è quando dalla negazion dell'antecedente s'inferisce la negazione del conseguente siccome nel medesimo esempio:

« *Se i Cinesi sono maomettani, sono infedeli.*

« *Essi non son maomettani.*

« *Dunque non sono infedeli.*

« Nondimeno pare che alcuni di questi argomenti condizionali abbiano questo secondo difetto, eppure sieno retti, perchè vi è nella maggiore una proposizione, benchè non espressa. Per esempio, Cicerone avendo fatto una legge contro chiunque corrompesse i votanti, e Murena essendo stato accusato di averli corrotti, Cicerone, che parlava in suo favore, si difende dal rimprovero che gli faceva Catone, di discorrere in questa causa contro la sua propria legge. *Etenim si largitionem factam esse confiteret, idque recte factum esse defenderem, facerem improbe, etiam si alius legem tulisset. Cum vero nihil commissum contra legem esse defendam, quid est, quod meam difensionem ratio legis impediat?*

« Sembra questo argomento esser simile a quello di un bestemmiatore, il quale dicesse a sua discolpa:

« *Se io negassi che v'è Dio, sarei un empio.*

« *Ma benchè io bestemmii, non nego che vi è un Dio.*

« *Dunque io non sono un empio.*

« Questo argomento niente conclude, perchè ci sono altri delitti, oltre l'ateismo, che rendono empio un uomo. Ma ciò che fa buono quel di Cicerone, benchè Ramo l'abbia proposto per esempio di un mal ragionamento,

si è perchè include nel senso una particella esclusiva, e però devesi ridurre a questi termini:

« *Allor solamente mi si potrà rimproverar con ragione, che io discorressi contro alla mia legge, quando confessassi che Murena avesse corrotto i votanti, e tuttavia volessi difendere questa sua azione.*

« *Ma io dico che Murena non ha corrotti i votanti.*

« *Dunque io non discorro contro la mia legge* (1). »

Se io ragiono a questo modo:

Se l'anima è semplice, l'anima è indistruttibile.

Ma è semplice.

Essa dunque è indistruttibile.

Tanto l'antecedente che il conseguente hanno l'istesso soggetto, ed io in questo caso posso dire generalmente: *Ciò che è semplice è indistruttibile.*

Perciò il sillogismo ipotetico recato in esempio è equivalente al seguente categorico:

Ciò che è semplice è indistruttibile.

L'anima umana è semplice.

L'anima umana è dunque indistruttibile.

Questo sillogismo è nel modo *barbara* della prima figura.

Similmente se argomento in questo modo:

Se l'anima è corpo, essa è naturalmente mortale.

Dunque l'anima non è corpo.

Io posso dedurre questo sillogismo condizionale al seguente categorico:

Tutto ciò che non è naturalmente mortale non è corpo.

Ma l'anima è una cosa che non è naturalmente mortale.

Dunque l'anima non è corpo.

Questo sillogismo è nel modo *celarent* della seconda figura.

(1) *Parte III, cap. XII.*

Ma consideriamo la cosa generalmente: la formola generale del sillogismo condizionale, che conclude positivamente, nel caso in cui l'antecedente ed il conseguente hanno l'istesso soggetto, è la seguente:

Se A è B, A è C.
Ma A è B.
A dunque è C.

Ora, una tal formola equivale alla seguente generale:

Ogni B è C.
Ma A è B.
A dunque è C.

La seconda forma è un sillogismo della prima figura.

La formola generale del sillogismo, che conclude negativamente nello stesso caso di essere il soggetto dell'antecedente e del conseguente lo stesso, è la seguente:

Se A è B, A è C.
Ma A non è C.
A dunque non è B.

Essa equivale alla seguente:

Tutto ciò che non è C non è B.
A è una cosa che non è C.
A dunque non è B.

Questa formola è un sillogismo della prima figura nel modo *celarent.*

Tutti i sillogismi condizionali dunque ne' quali il soggetto dell' antecedente è lo stesso del soggetto del conseguente, si riducono a sillogismi semplici o categorici della prima figura.

Se Dio è giusto l' uomo virtuoso sarà premiato, in questa proposizione ipotetica il soggetto dell' antecedente è diverso da quello del conseguente.

Prendiamo il seguente sillogismo:

Se Dio è giusto, l' uomo virtuoso sarà premiato.
Ma Dio è giusto.
L' uomo virtuoso sarà dunque premiato.

Sebbene la riduzione di questo sillogismo ipotetico a

sillogismo categorico sia alquanto difficile, pure non è impossibile, badando all' intero pensiero.

Un essere virtuoso sotto un Dio giusto sarà premiato; ma l' uomo virtuoso è un essere virtuoso sotto un Dio giusto.

L' uomo virtuoso sarà dunque premiato.

Chiamasi *sillogismo disgiuntivo* quello in cui la maggiore è una proposizione disgiuntiva:

L' anima umana o è prodotta, o improdotta.

Ma essa non è improdotta.

L' anima umana è dunque prodotta.

Se la proposizione disgiuntiva consta di due soli membri, posto uno si toglie l' altro, e tolto uno si pone l' altro; se poi consta di più membri, allora posto uno si tolgono tutti gli altri, ma tolto uno si pongono tutti gli altri indeterminatamente e tolti molti membri all' infuori di uno, si pone l' uno. Gli esempi rischiareranno questa natura del sillogismo disgiuntivo:

L' anima umana o è prodotta o improdotta.

Ma è prodotta.

Dunque non è improdotta.

L' anima umana o è prodotta o improdotta.

Ma non è improdotta.

Dunque è prodotta.

L' angolo esterno di qualunque triangolo o è maggiore o uguale o minore di qualunque de' due interni ed opposti.

Ma è maggiore.

Dunque non è nè uguale nè minore.

Oppure lasciando la prima proposizione:

Non è nè uguale nè minore.

Dunque è maggiore.

Oppure, anche lasciando la prima proposizione:

Non è uguale.

Dunque è o maggiore o minore.

I modi de' sillogismi disgiuntivi sono contenuti nei seguenti sillogismi generali:

1.° *A è o B o C.*
Ma è B.
Dunque non è C.
2.° *A è o B o C.*
Ma non è B.
Dunque è C.
3.° *A è o B o C, o D.*
Ma è B.
Dunque non è nè C, nè D.
4.° *A è o B, o C, o D.*
Ma non è B.
Dunque è o C, o D.
5. *A è o B, o C, o D.*
Ma non è nè C, nè D.
Dunque è B.

Tutti questi diversi sillogismi disgiuntivi possono ridursi a sillogismi categorici ne' seguenti modi:

1.° *Ciò che è B non è C.*
A è ciò che non è B.
A dunque non è C.
2.° *Ciò che non è B è C.*
A è ciò che non è B.
A dunque è C.
3.° *Ciò che è B non è nè C, nè D.*
A è Ciò che è B.
A dunque non è nè C, nè D.
4.° *Ciò che non è B, è o C, o D.*
A è ciò che non è B.
A dunque è o C o D.
5.° *Ciò che non è nè C nè D, è B.*
A è ciò che non è nè C nè D.
A dunque è B.

Quando prendesi una proposizione copulativa negante, di cui se ne stabilisce una parte per toglierne l'altra, un tal sillogismo chiamasi *sillogismo copulativo.* Per cagion di esempio: *Niun uomo può insieme esser seduto e cam-*

minare. Ma a mezzogiorno Pietro era seduto, Pietro dunque a mezzogiorno non camminava.

Ma un tal sillogismo necessariamente non conclude, quando togliesi una delle parti per istabilirne l'altra, come si vede in questo sillogismo.

Niun uomo può insieme esser seduto a camminare.

Pietro a mezzogiorno non era seduto.

Dunque a mezzogiorno Pietro camminava.

Questo sillogismo è vizioso, poichè dal non essere seduto non segue che Pietro camminava; poichè poteva esser coricato sul letto senza camminare. Una quantità non può insieme essere uguale o maggiore di un'altra, e perciò dall'essere uguale si conclude bene che non è maggiore ma dal non essere uguale si concluderebbe male che è maggiore poichè potrebbe esser minore. Non bisogna dunque confondere il sillogismo disgiuntivo col copulativo.

LEZIONE LV.

DELLE DIVERSE MANIERE DI ARGOMENTARE.

Quando nel discorso tutti e tre i giudizi da' quali si compone il raziocinio, sono espressi, questa specie di argomentazione si chiama *sillogismo*.

Ma spesso accade che non tutti i giudizi si esprimano, e che uno di essi si taccia; questo nuovo modo di esprimere il raziocinio si chiama *entimema*.

Ogni sostanza pensante deve esser semplice. L' anima è dunque semplice. In questo argomento si tace una delle premesse, cioè: *L' anima è una sostanza pensante.*

Un tal modo di argomentare è sì ordinario nel favellare e nello scrivere, che tutti i giudizi, di cui è composto il raziocinio, di rado vi si esprimono, poichè vi è ordinariamente una premessa assai evidente che si suppone.

Gli entimemi sono la maniera più consueta con cui gli

uomini esprimono i loro ragionamenti, poichè amano rendere il discorso il più breve che sia possibile. I matematici usano entimemi nelle loro dimostrazioni, i quali non poche volte esprimono la sola conclusione, e per le premesse suppliscono citando le cose antecedenti. Così, vedendo gl angoli conseguenti formati da una linea, che cade su di un'altra dicono: *Questi angoli sono uguali a due angoli retti;* citando la proposizione dimostrata antecedentemente, cioè che una retta cadendo su di un'altra forma gli angoli conseguenti o retti, o insieme presi uguali a due retti. Essi esprimono perciò la sola illazione del seguente sillogismo:

Una retta, cadendo su di un'altra, forma gli angoli conseguenti o retti, o insieme presi uguali a due retti: la retta AC cade sulla retta BD; dunque essa forma gli angoli conseguenti ACB, ACD, insieme presi uguali a due retti.

Sovente non ci contentiamo di esprimere solamente il giudizio, ma eziandio il sentimento che proviamo, se ne reca in esempio questo elegante entimema di Ovidio: *Servare potui: perdere an possim rogas; Ti ho potuto salvare, mi domandi se posso perderti?* Se a questa espressione si desse la forma sillogistica così: *Chi può salvare un uomo può perderlo: io ti ho potuto salvare, posso dunque perderti*; si toglierebbe l'espressione di quel sentimento di sorpresa, che ne forma tutta la bellezza.

Talvolta eziandio avviene, che contengansi le due proposizioni dell'entimema in una sola proposizione, che Aristotile perciò chiama *sentenza entimematica* e ne reca questo esempio: *O mortale! non conservare un odio immutabile.* L'argomento in forma sillogistica sarebbe il seguente: *Chi è mortale non deve conservare un odio immortale; ma tu sei mortale, non devi dunque conservare un odio immortale.* L'entimema perfetto sarebbe: *Tu sei mortale, non devi dunque conservare un odio immortale.*

Scrivendo io queste lezioni in un secolo in cui sembra dominare il disprezzo per gli antichi, ed in cui la dottrina antica sul raziocinio è stata considerata come inutile non solo, ma ridicola eziandio; e scrivendo in un tempo in cui, sebbene l'empirismo di Condillac e di Destutt-Tracy non è più la filosofia esclusiva, pure sembra occupare il suo posto la filosofia scozzese, la quale è nemica della dottrina sillogistica, non mi si deve ascrivere a superfluità che per dissipare il pregiudizio io citi spesso in conferma della verità che difendo l'autorità di alcuni moderni di una stabilita riputazion letteraria. Il pregiudizio dell'autorità è stato sempre un motivo di errore, anche agli uomini dotati di grande ingegno: esso ha influito in alcuni errori di Arnaldo, di Fénélon, di Wolfio e di altri sommi uomini; è dunque utile molte volte di opporre autorità ad autorità, non già col fine di stabilir la filosofia sull'autorità; ma col fine di diminuire l'impressione che fa sugli spiriti l'autorità contraria. Premessa questa osservazione, aggiungerò qui, a ciò che ho recato di sopra, altre osservazioni sul raziocinio fatte dall'illustre Degerando.

« Il ragionamento astratto il più semplice si compone necessariamente di tre termini, cioè di tre idee, o almeno de' loro segni. In fatti lo scopo del ragionamento è di riconoscere il rapporto di due idee, e poichè questo rapporto non può essere immediatamente osservato, bisogna almeno un'idea media per iscoprirlo.

« Per una ragione simile, la deduzione la più semplice si compone ancora di tre proposizioni. In fatti l'idea media deve essere successivamente paragonata a ciascuna delle due idee di cui si cerca il rapporto; ecco due prime proposizioni: queste due idee debbono essere avvicinate in seguito del rapporto che si è scoperto, ed ecco la terza proposizione. Bisognano almeno due basi al raziocinio, poichè esso ha per oggetto il valutare due idee; vi bisogna un'operazione sommaria che stabilisca il risultamento di questa valutazione.

« Il ragionamento di tre termini si trasforma sovente nel discorso; io voglio dire che comunicandolo agli altri uomini, noi gli diamo un'altra forma apparente, sotto la quale si nasconde la sua forma essenziale e verace.

« Alcune volte noi supponiamo l'una delle due proposizioni fondamentali, perchè essa ci sembra molto evidente, perchè si presenta tanto naturalmente da sè stessa, che ci sembra inutile rammentarla espressamente a coloro, a' quali il nostro discorso si dirige; noi lasciamo a loro il terminare il nostro pensiero, perchè dubitiamo che essi non ne prendano tutta l'estensione. Ma ricorrendo a questa espressione abbreviata, bisogna intanto che la proposizione soppressa sia presente al nostro spirito, e supposta da coloro che ci comprendono, senza di che il nostro ragionamento sarebbe incompleto, e noi non saremmo affatto intesi.

« Ciò è quello che avviene continuamente nelle matematiche. Si stabilisce, per esempio, un'equazione o una proposizione, e se ne tira subito un'altra equazione o un'altra proposizione. Il ragionamento sembra non avere che due parti; ma, riflettendovi, si vedrà che lo spirito suppone sempre i principii stabili sulla trasformazione delle equazioni o sulle proprietà delle proporzioni, i quali giustificano il legame delle due operazioni che si eseguiscono. Solamente si tralascia di fare espressamente menzione di questi principii, perchè essi sono ben convenuti, perchè sono sempre presenti, perchè ciascuno sarebbe in obbligo di ripeterli incessantemente. Si è dato il nome di *sillogismo* al ragionamento a tre termini.... Si è dato il nome di *entimema* al sillogismo abbreviato, nel quale una delle proposizioni fondamentali è stata sottintesa per la rapidità del discorso.

« Io so che presentando il sillogismo come la forma primitiva ed essenziale del raziocinio, contraddico l'opinione de' moderni metafisici. So, che il nome solo di *sillogismo* è fatto per ispandere oggi una specie di ridicolo

sull'opera di filosofia in cui esso osa comparire. Si è ragionato tanto male con sillogismi perfettamente regolari, che questo metodo sembra omai discreditato. Intanto io non temerò di avventarmi contro queste pretensioni, ed oserò sostenere, che in questa occasione i nostri predecessori avevano *analizzato* meglio di noi. I moderni non hanno osservato il raziocinio che sotto le forme esteriori e sensibili della parola; gli antichi l'avevano osservato tale quale esiste nello spirito...... L'utilità che può esservi ad esprimere nel discorso una proposizione semplice ed evidente per sè stessa non prova che questa proposizione non debba intanto esser presente allo spirito, quando ragiona, per terminare il legame delle idee che egli paragona. Coloro, i quali vogliono tutto rapportare all'entimema, si domandino come una prima proposizione potrebbe condurli ad una seconda, se lo spirito, con un'operazione segreta, non percepisse il legame che vi è fra i loro termini; tentino proporre il loro entimema ad un fanciullo, ad un uomo molto limitato, e tosto forzati di ristabilir nel loro discorso la proposizione che essi avevano ommessa, vedranno chiaramente che la sua presenza nello spirito era necessaria all'intelligenza del tutto, e che non avevano fatto altra cosa se non che sottintenderla.

« Io non ho intenzione al certo di asserire qui che la forma sillogistica debba esser sempre, debba esser ordinariamente osservata nel discorso, e trovo al contrario il vero errore degli antichi nell'importanza esagerata che hanno attaccata all'intera espressione del raziocinio. Fra i due giudizi preliminari, che servono a stabilire una conclusione, avviene quasi sempre che l'uomo è sufficente per far concepire l'altro in virtù dell'associazione delle idee; o tostochè esso è concepito, la sua evidenza ne assicura la sua ammissione. Lo scopo del giudizio preliminare che si esprime è di richiamare alla memoria di coloro ai quali si dirige, l'idea media che loro mancava ed il cui soc-

corso s' invoca; questa idea presente è già avvicinata ad uno degli estremi, la comparazione deve terminarsi da sè stessa, poichè se ne posseggono tutti i termini, e sono collocati gli uni a lato degli altri nello spirito. Ricorrere allora ad un vano apparecchio, ad una formola inutile, è ritardare il cammino del pensiero, è ristringere lo spazio abbracciato dallo spirito. La semplicità de' segni seconda potentemente i nostri progressi, allorchè essa non nuoce alla chiarezza de' nostri concepimenti; l'arte di semplificare i segni è l'economia del filosofo.

« Ma se sovente possiamo dispensarci di esprimere nel discorso l'intero ragionamento, non possiamo mai dispensarci di concepirlo tutto intero nel pensiero, ed è questa la massima sulla quale ho bisogno d'insistere; poichè il suo obblio trascina ad un numero di errori più grande di quello che si crede (1). »

Richiamando alla memoria la dottrina sillogistica, sviluppata nelle antecedenti lezioni, è facile vedere quale è la premessa mancante nell' entimema in esame. La premessa che si esprime e la conclusione sogliono ordinariamente avere un termine comune. Questo termine comune deve essere o il soggetto della conclusione, o il predicato della stessa conclusione. Nel caso che esso sia il soggetto della conclusione, la premessa espressa è la minore del sillogismo; e perciò la premessa ommessa è la maggiore; nel caso poi che il termine comune sia il predicato della conclusione, la premessa espressa è la maggiore, e l'ommessa la minore.

Quando la conclusione è universale affermativa, l'entimema appartiene ad un sillogismo della prima figura, poichè, come abbiamo detto, la sola prima figura conclude in A.

Supponiamo la conclusione negativa, e supponiamo che il termine comune alla premesssa ed alla conclusione sia

(1) Degerando, *op. cit.*, *loc. cit.*

soggetto nella premessa, allora o lo stesso è soggetto nella conclusione, e la premessa ommessa sarà la maggiore, e l'entimema sarà o nella prima o nella seconda figura; sarà nella prima quando il maggior termine sarà predicato nella premessa ommessa, sarà nella seconda quando il maggior termine sarà soggetto. Se poi il termine comune sarà il predicato della conclusione, allora la premessa espressa sarà la maggiore, e l'entimema sarà nella seconda figura. Per cagion di esempio: *Ogni sostanza pensante è semplice; dunque niuna sostanza pensante è corpo*, è un entimema tanto nella seconda che nella prima figura; il sillogismo intero potendo essere uno de' due seguenti:

Niuna cosa semplice è corpo.
Ogni sostanza pensante è semplice,
Dunque niuna sostanza pensante è corpo.
Niun corpo è semplice.
Ogni sostanza pensante è semplice,
Dunque niuna sostanza pensante è corpo.

Il seguente entimema:

Niun corpo è una sostanza pensante,
Dunque l' anima umana non è corpo.

Appartiene al seguente sillogismo della seconda figura.

Niun corpo è una sostanza pensante.
L' anima umana è sostanza pensante.
Dunque l' anima umana non è corpo.

Se la conclusione è particolare, l'entimema può appartenere ad un sillogismo della prima o della terza ed anche della quarta figura. Sia in esempio il seguente entimema:

Alcuni santi sono uomini,
Dunque alcuni uomini amano Dio.

Esso appartiene al seguente sillogismo della terza figura.

Tutti i santi amano Dio.
Alcuni santi sono uomini,
Dunque alcuni uomini amano Dio.

Sia in esempio il seguente entimema:

Ogni santo ama Dio,
Dunque alcuni uomini amano Dio.
Esso può appartenere a' seguenti sillogismi:
Ogni santo ama Dio.
Alcuni uomini sono santi,
Dunque alcuni uomini amano Dio.
Questo sillogismo è della prima figura:
Ogni santo ama Dio.
Alcuni santi sono uomini,
Dunque alcuni uomini amano Dio.
Questo sillogismo è della terza figura.
Sia questo entimema:
Alcune persone contente sono povere,
Dunque alcune persone povere non sono infelici.
Esso appartiene al seguente sillogismo:
Niun infelice è contento.
Alcune persone contente son povere,
Dunque alcune persone povere non sono infelici.
Questo sillogismo è della quarta figura.

Ma l'entimema può anche appartenere al seguente sillogismo della terza figura:
Niun contento è infelice.
Alcune persone contente sono povere,
Dunque alcune persone povere non sono infelici.

Da ciò si vede, che dato un entimema può conoscersi a quale specie di sillogismo appartiene qualora la premessa espressa ha un termine comune colla conclusione.

Ma vi sono entimemi, ne' quali la premessa che si esprime e la conclusione non hanno alcun termine comune; in tal caso l'entimema appartiene ad un sillogismo ipotetico, nel quale l'antecedente ed il conseguente della proposizione ipotetica hanno diversi soggetti. Ricorriamo agli esempi:
Il sole muove nell' ecclittica,
Dunque vi sono diverse stagioni.

Questo entimema appartiene al seguente sillogismo ipotetico:

Se il sole si muove nell' eclittica, vi sono diverse stagioni.

Il sole si muove nell' ecclittica,

Dunque vi sono diverse stagioni.

Prendiamo questo entimema:

La stagione dell' anno non è la stessa.

Dunque il sole non si muove nell' equatore.

Esso può appartenere a' due seguenti sillogismi:

Se il sole si muove nell' equatore, la stagione dell' anno è la stessa.

La stagione dell' anno non è la stessa,

Dunque il sole non si muove nell' equatore.

Se la stagione dell' anno non è la stessa, il sole non si muove nell' equatore.

La stagione dell' anno non è la stessa,

Dunque il sole non si muove nell' equatore.

L' entimema che si riferisce ad un sillogismo disgiuntivo, non differisce da quello che si riferisce ad un sillogismo ipotetico; e perciò può appartenere all' uno o all' altro indifferentemente. Per esempio:

Se A non è eguale a B, è maggiore o minore di B.

A non è eguale a B,

A dunque è maggiore o minore di B.

A o è uguale, o maggiore, o minore di B.

A non è uguale a B,

A dunque è o maggiore o minore di B.

È evidente che il seguente entimema: *A non è eguale a B; A è dunque o maggiore o minore di B*, appartiene indifferentemente o al primo, o al secondo sillogismo.

È pure evidente che riducendosi tanto l' uno che l' altro sillogismo ad un sillogismo categorico, l' entimema si può eziandio a questo sillogismo categorico riferire.

Ciò che ho detto della riduzione dell' entimema al sillogismo non deve riguardarsi come inutile; ed oltre a quanto ho detto di sopra, la seguente osservazione di Degerando maggiormente lo conferma.

« Non vi ha persona, la quale non giustifica con qualche principio le proposizioni che sostiene; ma ve ne son poche il cui spirito si arresta a prender bene il legame di questo principio colla conclusione che vi legano; ve ne sono eziandio pochissime che sappiano qual debba essere la natura di questo legame. Alcuni si contentano di osservar vagamente qualche cosa di comune fra due proposizioni, e si affrettano di collocare l' una al seguito dell' altra. È dunque importante d' imporre un freno a queste deduzioni precipitate; bisogna definirsi chiaramente in che cosa consiste il legame di un principio colla sua conclusione; bisogna stabilir bene che questo legame non si formi se non che pel soccorso di un giudizio medio, che serve ad avvicinare l' idea media ammessa nel principio, con quella de' due estremi che non vi è stata racchiusa, e che possa così terminare le comparazioni; fa d' uopo abituare l'attenzione a fermarsi sufficientemente su questo giudizio medio, anche allorchè il discorso non l' esprime; bisogna imporre allo spirito la legge di esaminare con cura se questo giudizio riempie bene tutte le condizioni richieste, e non esce da' limiti dell'identità. Ecco dunque la prima regola relativa alla forma del ragionamento; osservare che il ragionamento sia completo, almeno nel nostro spirito, e che il termine medio sia vicendevolmente avvicinato a' due estremi che esso deve unire (1). »

LEZIONE LVI.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

Quell' argomento, il quale comprende la prova di una delle premesse o di tutte e due, dicesi da' greci *Epicherema*. Tale è il seguente:

(1) *Loc. cit.*

Ciò che è semplice è naturalmente indestruttibile; poichè il semplice non avendo parti, non può perire per la disunione delle parti, e niuna sostanza cade per sè stessa nel nulla.

Ora, l' anima umana è semplice, poichè ogni sostanza è semplice,

L' anima umana dunque è naturalmente indistruttibile.

Ad un simile argomento composto, come osserva l' autore dell' arte di pensare, può ridursi tutta l' orazione di Cicerone a favor di Milone, ove la maggiore si è, esser permesso l' uccidere chi ci tende insidie; le prove di questa proposizione traggonsi dalla legge naturale, dal diritto delle genti e dagli esempi; la minore si è, che Clodio ha teso insidie a Milone, e le prove prendonsi dall' apparato, dal seguito di Clodio, ec. E la conclusione si è essere dunque stato lecito a Milone ucciderlo.

Il metodo scolastico sul primo epicherema sarebbe stato il seguente: si sarebbe esposto il sillogismo tutto nudo, senza alcuna prova aggiunta alle premesse, e poi si sarebbe cercato di provare ciascuna premessa. Si sarebbe dunque ragionato a questo modo:

Ciò che è semplice è naturalmente indistruttibile.

L' anima umana è semplice,

L' anima umana è dunque indistruttibile.

Si prova la maggiore così:

Ciò che è semplice è privo di parte.

Ciò che è privo di parti non può perire per la disunione delle parti.

Il semplice non può dunque perire per la disunione delle parti.

Inoltre:

Niuna sostanza cade per sè stessa nel nulla, cioè non distrugge sè stessa.

Ma l' essere semplice è una sostanza.

L' essere semplice dunque non cade per sè stesso nel nulla, cioè non distrugge sè stesso.

Finalmente:

Ciò che non può perire per la disunione delle parti, e non può annientare sè stesso, è naturalmente indistruttibile.

Ma l' essere semplice non può perire per la disunione delle parti, come è stato provato, nè può annientare sè stesso, come ancora è stato provato,

L' essere semplice dunque è naturalmente indistruttibile.

Dopo ciò si prova che ogni sostanza pensante è semplice; e così si conclude la dimostrazione dell'indistruttibilità dell' anima umana.

Spesso si legano insieme molte proposizioni in modo che il predicato della prima passa in soggetto della seconda, ed il predicato della seconda in soggetto della terza e così di seguito, finchè nell' illazione si unisce il soggetto della prima proposizione col predicato dell' ultima.

Questo modo di argomentare si chiama *sorite*. Eccone esempi:

Il triangolo è equiangolo.

Il triangolo equiangolo ha ciascuno de' suoi angoli eguale ad un terzo della somma di tutti i suoi angoli.

Un triangolo il quale ha ciascuno de' suoi angoli eguale ad un terzo della somma di tutti i suoi angoli, ha ciascun angolo eguale ad un terzo della somma di due angoli retti.

Un triangolo il quale ha ciascuno de' suoi angoli eguale ad un terzo della somma di due angoli retti, ha ciascun angolo eguale ad un terzo di 180 *gradi.*

Un triangolo il quale ha ciascuno de' suoi angoli eguale ad un terzo di 180 *gradi, ha ciascun angolo di* 60 *gradi.*

Dunque il triangolo equilatero ha ciascuno de' suoi angoli di 60 *gradi.*

È anche bello il seguente sorite metafisico:

L' anima umana è una sostanza pensante.

La sostanza pensante è un essere semplice,

L' essere semplice non può perire per la disunione delle sue parti, nè distruggendo sè stesso.

L' essere il quale non può perire per la disunione delle parti, nè distruggendo sè stesso, è naturalmente indistruttibile.

L' anima umana è dunque naturalmente indistruttibile.

Facendo l' analisi di qualunque de' due soriti recati per esempio, si vede chiaro che essi sono un insieme di più sillogismi, ne' quali son ommesse le illazioni medie; e siccome queste illazioni passano in premesse ne' sillogismi seguenti sono più volte ommesse. Ecco la risoluzione del primo sorite:

1.

Il triangolo equilatero è equiangolo.

Il triangolo equilatero ha ciascuno de' suoi angoli eguale ad un terzo di tutti i suoi angoli,

Dunque il triangolo equilatero ha ciascuno de' suoi angoli eguale ad un terzo di tutti i suoi angoli.

2.

Un triangolo, il quale ha ciascuno de' suoi angoli eguale ad un terzo di tutti i suoi angoli, ha ciascun angolo eguale ad un terzo della somma di due angoli retti.

Il triangolo equilatero ha ciascun de' suoi angoli eguale ad un terzo di tutti i suoi angoli,

Dunque il triangolo equilatero ha ciascuno dei suoi angoli eguali ad un terzo della somma di due angoli retti.

3

Un triangolo, il quale ha ciascuno de' suoi angoli eguale ad un terzo della somma di due angoli retti, ha ciascun angolo eguale ad un terzo di 180 gradi.

Il triangolo equilatero ha ciascun angolo eguale ad un terzo della somma di due angoli retti,

Dunque il triangolo equilatero ha ciascun angolo eguale ad un terzo della somma di 180 gradi.

4

Un triangolo, il quale ha ciascun de' suoi angoli eguale

ad un terzo di 180 gradi, ha ciascun angolo di 60 gradi.

Il triangolo equilatero ha ciascuno de' suoi angoli eguali ad un terzo di 180 gradi.

Dunque il triangolo equilatero ha ciascuno de' suoi angoli di 60 gradi.

Il sorite recato dunque si risolve in quattro sillogismi, ne' quali sono ommesse tre illazioni, le quali passano in premesse ne' seguenti sillogismi, e perciò si risolve in quattro sillogismi, ne' quali sono ommesse sei proposizioni. Ho scritto in carattere distinto le proposizioni ommesse. Il numero de' sillogismi corrisponde al numero de' termini comuni, cioè de' termini medii.

Il sorite, in conseguenza, è un compendio di più sillogismi. Questa è la dottrina antica e comune fra logici. Degerando, il quale non si è dipartito dalla dottrina degli antichi sul raziocinio, ha scritto quanto segue sul sorite: « Alcune volte una sola idea media non bastando per far conoscere il rapporto di due idee che si vogliono paragonare, siamo costretti d' interporre fra di esse una serie più o meno lunga d' idee medie, le quali possano render completa la catena. Il ragionamento, in questo caso, presenta più di tre termini; esso racchiude tante proposizioni successive, quanti termini esso ha, poichè ciascuna nuova idea media richiede una comparazione di più. Intanto questo ragionamento complesso può essere ancora considerato come una serie di ragionamenti a tre termini, le cui illazioni sono state soppresse per dare maggiore celerità al discorso, e si trovano rimpiazzate da una conclusione sommaria, che unisce insieme le due estremità della catena; perchè la continuità de' rapporti suppone che essi sieno tutti della stessa specie, e le conclusioni essendo così tutte simili le une alle altre, possono facilmente esser supplite dallo spirito.

« Così ogni specie di ragionamento può essere rapportato al ragionamento a tre termini, come al suo elemento

o al suo modello; e le regole stabilite per questo debbono applicarsi a tutti gli altri, ed esser sufficienti, per assicurarne l'esattezza (1). »

Ma Destutt-Tracy ha cercato, nella sua logica, di rovesciare la dottrina sillogistica. Egli pretende che il sorite sia la forma originaria del raziocinio, e che invece di dire che il sorite si riduce al sillogismo, bisogna dire che ogni sillogismo esatto deve ridursi ad un sorite. Egli spiega e cerca di stabilire la sua opinione nel modo seguente:

« In un giudizio il soggetto è quello che comprende l'attributo, ed in una serie di giudizi i differenti attributi comprendono successivamente quello che li segue. Volendo pingere questo effetto in una maniera che cada sotto i sensi, ho detto che ciò rassomiglia a quelle scatole, nelle quali, aprendole, se ne trova un' altra più piccola, in questa una terza, una quarta, e così successivamente sino all' ultima. Questa immagine è esatta, ma io credo che sarebbe ancora più giusto di paragonare la successione de' nostri giudizi che costituisce un raziocinio, a quei de' cannocchiali che sono racchiusi gli uni negli altri, e che si tirano successivamente in maniera che tutte le volte che se ne fa sortire uno da dentro di quello che lo copriva, esso ne diviene una continuazione; ed il tubo si allunga altrettanto. Poichè ciascuna volta che si pronunzia un nuovo giudizio di un' idea, cioè ciascuna volta che si vede che essa racchiude un'altra idea, che non si era ancor prima osservata, questa diviene un nuovo elemento, aggiunto a quelli i quali già componevano la prima e se ne aumenta il numero.

« Si deve dunque, secondo me, rappresentare ciascuna delle idee che sono nelle nostre teste come un piccolo gruppo d'idee elementari riunite insieme da giudizi primitivi, dal quale per mezzo di giudizi posteriori che pro-

(1) *Loc. cit.*

nunciamo, escono continuamente irradiazioni simili a quei tubi che si allungano. Questo piccolo gruppo, sebbene conserva sempre lo stesso nome, cambia incessantemente di figura e di volume.

È facile provare direttamente, che tutti i sillogismi possibili si riducono a *soriti*, e che quando son convincenti, nol sono se non perchè sono soriti: in fatti la prima delle quattro figure dei sillogismi, quella che con ragione si appella figura diretta, è la base ed il principio dell'esattezza delle tre altre. Ora questa figura diretta è puramente ed unicamente un sorite, che potrebbe avere dieci termini consecutivi così bene che tre. Ogni sillogismo dunque è virtualmente un sorite, di cui il più sovente si è occultata mal a proposito la forma, ciò che ha il doppio inconveniente di far ignorare il principio della sua esattezza e di limitarlo necessariamente a tre termini, mentre sovente sarebbe vantaggioso dargliene un maggior numero affine di farvi entrare molti mezzi termini invece di uno.

Dall'altra parte, se si conviene che l'esattezza di ogni giudizio consiste in ciò che il soggettò racchiude l'attributo, e l'esattezza di ogni raziocinio in ciò che il primo soggetto racchiude l'ultimo attributo, bisogna convenire che ogni raziocinio giusto si riduce ad un sorite, perchè il sorite è precisamente una serie di giudizi nella quale l'attributo del giudizio antecedente diventa il soggetto del giudizio seguente, di maniera che l'ultimo attributo può diventare l'attributo del primo soggetto; ciò è dire la stessa cosa di due maniere differenti (1).»

Per conoscere la dottrina di Destutt-Tracy sul raziocinio fa d'uopo porre attenzione alle seguenti cose: 1.° Secondo questo filosofo il giudizio consiste a vedere il predicato nel contenuto soggetto; 2.° lo spirito vede nell'idea particolare contenuta l'idea universale. Il predicato del giudizio è dunque un'idea più universale di quella

(1) *Logique*, *cap.* 1 e 8.

del soggetto; 5.° il raziocinio consiste nella deduzione delle nostre idee.

Le nostre idee si deducono ricavando le idee universali dalle particolari, cioè vedendo le idee universali contenute nelle idee particolari. Il raziocinio dall'altra parte consiste in una catena di giudizi; ma in questa catena si debbono gradatamente dedurre le idee universali dalle particolari. Questa catena deve esser dunque tale, che il predicato del giudizio antecedente deve esser più particolare di quello del giudizio seguente; per far ciò il predicato del giudizio antecedente deve divenire soggetto del giudizio seguente. Ma quel modo di ragionare in cui il predicato del giudizio antecedente diviene il soggetto del giudizio seguente, chiamasi *sorite*. Il sorite è dunque, conclude Destutt-Tracy, il modo naturale di ragionare.

Ammettiamo, per un momento, la deduzione delle idee universali nel modo insegnato da Destutt Tracy, e partiamo da un individuo; in questo io vedo l'idea della specie, così in Pietro vedo l'idea di uomo, e perciò formo il giudizio: *Pietro è uomo*; nell'idea di uomo io vedo l'idea di animale, e perciò formo il seguente giudizio: *L'uomo è animale.* Ma domando a Destutt-Tracy, questo attributo *animale*, io l'attribuisco a Pietro o non l'attribuisco a Pietro? Nel secondo caso non ha luogo alcun raziocinio, e perciò non vi è sorite: nel primo caso si ha un sillogismo, ed è il seguente: *Pietro è uomo*; *l'uomo è animale*; *Pietro è dunque animale.* Ora, affinchè il soggetto della prima proposizione, nel sorite, si leghi col predicato dell'ultima nella conclusione, è necessario che sia successivamente legato con tutti i predicati delle proposizioni medie; il sorite perciò è un compendio di sillogismi. Così nel seguente sorite:

Pietro è uomo.

L'uomo è animale.

L'animale ha un corpo vivente.

Ciò che ha un corpo vivente è mortale,

Pietro è dunque mortale.

Affinchè lo spirito possa legare il predicato *mortale* a *Pietro*, è necessario che attribuisca successivamente a Pietro gli attributi di *animale* e di *cosa che ha un corpo vivente*; vale a dire è necessario che nello spirito abbiano luogo i tre seguenti raziocinii:

Pietro è uomo.
L' uomo è animale,
Pietro è dunque animale.

2.

L' animale è una cosa che ha un corpo vivente.
Pietro è animale,
Pietro è dunque una cosa che ha un corpo vivente.

3.

Una cosa che ha un corpo vivente è una cosa mortale.
Pietro è una cosa che ha un corpo vivente,
Pietro dunque è una cosa mortale.

Inoltre, il raziocinio non consiste nella deduzione delle nostre idee, ma nella deduzione de' nostri giudizi.

Destutt-Tracy non ha dunque conosciuto la natura del raziocinio, e la sua logica è perciò interamente falsa.

Essendo nel sorite connessi tutti i giudizi, e risolvendosi in una serie di sillogismi ne' quali la conclusione dell' antecedente passa in premessa nel seguente sillogismo, se s' introduce nella serie un giudizio che sia in connessione cogli altri, allora il sorite divien vizioso; e siccome facilmente nella serie delle proposizioni del sorite può introdursi un simile vizioso, e perciò Cicerone chiama questo modo di argomentare *lubricum sane et periculosum locum.*

Prendiamo questo sorite sofistico recato in esempio dall'abate Genovesi.

Supponiamo che un capo avente duemila capelli sia ben chiomato e capelluto, e supponiamo ancora che se da un capo ben chiomato si svolga un capello, resti tuttavia capelluto; si può da queste due verità trarre una manife-

sta falsità, cioè che un capo il quale non abbia che un solo capello sia ben chiomato, a questa maniera. *Capo chiomato è quello che è ornato di 2000 capelli; ma a trarne uno, resta tuttavia chiomato, dunque un capo di 1999 capelli è chiomato.* La conclusione diviene ora principio del secondo sillogismo così: *un capo di 1999 capelli è ben chiomato: ma sveltone uno, resta tuttavia chiomato; dunque un capo di 1998 capelli è ben chiomato.* Questa conclusione divien principio del terzo sillogismo, finchè con una catena di 1999 sillogismi, tutti fondati sopra principii manifesti e conceduti, si dimostra che un capello adorni copiosamente un capo umano; il che è una manifesta falsità; perciò i soriti erano de' più temuti sofismi nelle antiche scuole de' dialettici.

Ma Genovesi era nell'obbligazione, dopo avere osservato che i soriti possono divenir sofistici, di spiegare in che cosa consiste il vizio di siffatti argomenti, il che egli ha interamente ommesso.

Giacomo Facciolati, versatissimo nella logica degli antichi, scrive su questa materia, fra le altre cose, quanto segue: « Sorites quidem interdum utilis argumentatio est, « certis ac perspicuis legibus constans, non secus ac simplex syllogismus; quas si quis violet, facili negotio refellitur...Qui fallax et *inexplicabilis* est Chrysippeus appellatur. Dicitur a Græca voce *soris*, tanquam ab *acervo* « *critici* atque idcirco *acervalis* nominatus est a Cicerone. « Est autem ratiocinatio, in qua minutis additionibus aut « detractionibus ab eo, quod perspicue verum est, ad id, « quod est perspicuum falsum, disputatum addicimus. *Ea* « *est* (inquit Julianus jurisconsultus de reg. jur. leg. 65) « *natura cavillationis, quam Græci soritem appellant,* « *ut ab evidenter veris per brevissimas mutationes, dispu-* « *tatio ad ea quæ evidenter falsa sunt perducatur* ... Fit « per interrogationem veteri dialecticorum more hoc ferme pacto: *Decem grana pauca ne sunt an multa?* Si « *pauca* respondes dialecticus reponit: *Qui si unum ad-*

« *didero? Quid si alterum, tertium, quartum?* donec ex-
« primat unum illud quod multa efficit; cujus sane nobis
« cognitionem natura non est impertita. Quod si respondeas,
« *decem esse multa.* Dialecticus telam retexit, atque ita
« rogat: *Quid si unum exemero? quid si alterum, tertium,*
« *quartum?* Quod te interrogationis genere in angustia
« adducit, non inveniendum ubi sit consistendum.

« Hujusmodi sorite in re seria usus est M. Tullius ut
« ostenderet, nullum esse furtum, tam exiguum, in quod
« non sit animadvertendum... Sextus Empiricus eo uti-
« tur adversus Grammaticos, lib. 1, cap. 3, ubi contendit,
« nullam esse grammaticam artem; quod qui eam profi-
« tetur, nec omnia tenere possit, quæ pertinent ad poe-
« tarum et reliquorum scriptorum interpretationem, quia
« sunt infinita, nec sane plurima, quia plurimorum nu-
« merus definire non potest ab acervale dubitationem.
« Etenim texendo ac retexendo, quemadmodum nos paul-
« lo ante multa cum paucis, ita ille plurima cum paucis-
« simis confundit. Ex quo fit, ut Grammaticus ab eo non
« differat, qui Grammaticus non est. Callide pro sceptico-
« rum instituto. Et vero si hæc concludendi ratio vale-
« ret, jam non Grammatica solum, sed omnis prorsus di-
« sciplina corrueret.

« Illud paucis dicam, istiusmodi interrogationes, quæ
« paullatim subrepunt, et nunquam desinunt, revera
« *inexplicabili* esse. Fatendum est enim. Fallunt certe qui-
« dem, qua pariunt absurda; sed infirmitate humanæ
« rationis fit, ut nequeant dissolvi. Infirmitas autem in eo
« est, quod supremos, atque infirmos rerum gradus defi-
« nire non possumus. Quo in loco obiter animadverto, id
« potissimus caussæ fuisse Zenoni stoicorum principi, ut
« doceret peccata esse paria. Videbat enim, modum rebus
« figi non posse. Placet ipsa Ciceronis verba recitare, quæ
« sunt in Academ. 4, c. 29. *Rerum natura nullam nobis*
« *dedit cognitionem finium ut ulla in re statuere possi-*
« *mus quatenus. Neque hoc in acervo tritici solum unde*

« *nomen est, sed nulla omnino in re minutatim interro-*
« *ganti, dives pauper, clarus obscurus, multa pauca,*
« *magna parva, longa brevia , lata angusta, quanto aut*
« *addito, aut dempto, certo respondeamus, non habemus.*
« *At vitiosi sunt soritæ* (1). »

Ma distinguiamo le cose.

Noi abbiam chiamato *sorite* quell'argomento composto di molte proposizioni, nelle quali il predicato della prima diviene il soggetto della seconda, ed il predicato della seconda diviene il soggetto della terza, e così seguitando finchè si viene ad una conclusione, in cui il soggetto della prima si unisce col predicato dell' ultima. Ora un tal modo di argomentare è fondato sulla seguente verità: *Quando un predicato si attribuisce ad un soggetto, tutto ciò che si attribuisce a questo predicato deve attribuirsi a questo soggetto.* Se ogni A è B, ogni B è C, ogni C è D, ogni D è E, ogni A è necessariamente E. Poichè ogni B è C per ipotesi, ma ogni A è B anche per ipotesi; ogni A è dunque C. Ogni C è D per ipotesi, ma ogni A è C, per l'antecedente sillogismo; ogni A è dunque D. Ogni D è E per ipotesi; ma ogni A è D pel secondo sillogismo; ogni A è dunque E.

Se il sillogismo è dunque un argomento sicuro, il sorite definito, che risolve necessariamente in sillogismo, è ancora un modo di argomentare incontrastabile.

Gli antichi logici avevano ciò ben conosciuto. L'autore, di cui ho trascritto in ultimo luogo le parole, scrive ciò che segue parlando del sorite: «Alius est, ut initio dixi,
« qui inter idoneas argumentationes refertur, et facile sol-
« vitur si quando fallat. Est autem acervus quidam enun-
« ciationum, in quo attributum primæ fit subjectum se-
« cundæ, attributum secundæ fit subjectum tertiæ, atque
« ita deinceps, donec tandem in complexione ultimæ attri-
« butum cum primæ subjecto coniungatur. Gradatio hæc

(1) *Logica, tom. 3, Acroasis. II.*

« que nihil differt a simplici syllogismo, eo spectat ut
« tota vis argumenti, quod assumitur ad conciliandu quæ-
« stionis extrema dilucide appareat.... Qui ita disputat,
« idem facit ac si diceret: Unum est in duobus; duo sunt
« in tribus, tria sunt in quatuor; quatuor sunt in quinque;
« ergo unum est in quinque... Ut modus hic argumenta-
« tionis recte procedat, firmiterque concludat; ante oculos
« habere oportet, quod docet Aristotiles initio c. 3 categor.
« *Cum alterum alteri tribuitur tanquam subjecto, quod*
« *sunt ea, de quæ attributo dicitur, totidem etiam de sub-*
« *jecto dicitur.* Hoc tanquam fundamento nititur sorites.
« Itaque cum dico, *Justitia est virtus*, quidquid virtuti
« conven it, justitiæ convenire debet; ac proinde ita dispu-
« tari potest: *Justitia est virtus. Virtus est habitus bonus*;
« *habitus bonus mediocritate regitur, ergo justitia medio-*
« *critate regitur* (1). »

Ma è esso tale quel modo fallace di argomentare, che è chiamato pure sorite? Riprendiamo il primo esempio del capo ben chiomato.

Un capo di 2000 *capelli è ben chiomato*

Un capo ben chiomato a cui si toglie un capello è ben chiomato.

Il predicato della prima proposizione è, *ben chiomato*; il soggetto della seconda proposizione è *ben chiomato*; il soggetto della seconda proposizione è *un capo ben chiomato a cui si toglie un capello.* Ora è evidente che il predicato della prima proposizione non è il soggetto della seconda, e che l'uno è diverso dall'altro. La terza proposizione è la seguente:

Un capo ben chiomato, a cui si tolgono due capelli, è ben chiomato.

Il predicato della seconda proposizione è *ben chiomato*, il soggetto della terza proposizione *è un capo ben chiomato a cui si tolgono due capelli.* Il predicato della se-

(1) *Loc. cit.*

conda proposizione è dunque evidentemente diverso dal soggetto della terza; l'argomento dunque di cui parliamo non è affatto una serie di proposizioni, in cui il predicato della antecedente passa in soggetto della seguente; essa non è perciò il sorite, che noi diamo per un modo incontrastabile di ragionare. Il confondere dunque l'uno coll'altro è una evidente cavillazione.

Inoltre nel sorite ciascuno de' predicati seguenti deve poter attribuirsi al primo predicato, ed in conseguenza al primo soggetto; ciò non si verifica in questo esempio, poichè non può certamente dirsi che un capello sia una chioma, e che 2000 capelli sieno un capello. L'esempio recato dunque ripugna alla definizione del sorite ed al fondamento dello stesso. A che dunque confondere le cose le più diverse?

Ma si dirà: non può negarsi che l'argomento del capo ben chiomato non possa risolversi in una serie di sillogismi connessi fra di essi. Ciò, io rispondo, è falso. Ecco la serie dei sillogismi in quistione.

Un capo di 2000 *capelli è ben chiomato.*

Ma un capo di 1999 *capelli si può, senza sensibile errore, riguardare come un capo di* 2000 *capelli.*

Un capo dunque di 1999 *capelli è ben chiomato.*

Ora, affinchè i sillogismi seguenti sien veri ed in connessione col primo, sarebbe necessario che fossero vere le minori di esse, e che perciò si potesse, per esempio, dire: *un capo di* 10 *capelli si può senza errore sensibile riguardare come un capo di* 2000 *capelli*; il che non potendosi dire, l'argomento addotto non può risolversi in una serie di sillogismi veri ed in connessione col primo sillogismo; e questa cavillazione è evidentemente distrutta, e non occorreva doversene fare un mistero.

È vero pure, che sebbene vi sieno alcune cose che chiamiamo grandi, ed altre che chiamiamo piccole, noi non possiamo determinarne i limiti, e dire dove il grande cessa di comparirci grande e dove il piccolo cessa di comparirci

piccolo. Ma ciò non ha che fare coll' evidenza di un sorite ben fatto.

Il *dilemma*, chiamato eziandio argomento *cornuto*, è un ragionamento composto, nel quale dopo aver con una proposizione disgiuntiva accennate le diverse parti di un tutto, si conclude del tutto la stessa cosa che si conclude di qualunque parte. Tale è il famoso dilemma di Tertulliano contro all'imperadore Traiano, il quale aveva ordinato che non si facessero più inquisizioni contro i cristiani, ma che però si punissero quei che venivano denunziati: O i cristiani sono rei, diceva Tertulliano, o sono innocenti: se rei, il tuo decreto è ingiusto, perchè vieta d'inquirere contro rei: se poi sono innocenti, il tuo decreto è ingiusto, perchè condanna gli innocenti.

Questa specie di argomentazione, quando sia fatta a dovere, ha una massima forza, perocchè toglie all'avversario ogni scampo.

Nel dilemma non sempre si esprimono tutte le proposizioni. Spesso la proposizione, ove devesi contenere la partizione, si sottintende, essendo denotata dalle proposizioni particolari, ove trattansi amendue le parti. San Carlo in un'orazione all'aprire de' suoi concili provinciali, volendo provare che i vescovi sono inescusabili innanzi a Dio, non travagliando alla salute delle anime a loro commesse, fa elegantemente questo dilemma, tacendo la proposizione disgiuntiva: *Si tanto muneri impares, cur tam ambitiosi? si pares, cur tam negligentes?*

Il dilemma interamente espresso sarebbe stato il seguente.

O i vescovi sono capaci del loro impiego, o sono incapaci.

Se ne sono capaci, sono inescusabili di non affaticarvisi.

Se ne sono incapaci, sono inescusabili di avere accettato un impiego che non possono adempiere.

Sono dunque inescusabili innanzi a Dio, se non travagliano alla salute delle anime a lor commesse.

Un dilemma può esser vizioso per due difetti: l'uno quando la proposizione disgiuntiva, su cui fondasi, è mancante, non abbracciando tutti i membri del tutto che si divide. L'altro difetto si è quando le conclusioni particolari di ciascuna parte non sono necessarie. Il primo difetto è contenuto nel dilemma con cui pretendevano alcuni antichi filosofi di mostrare che la morte non si avesse a temere; dopo la morte del corpo, dicevano, o l'anima più non vive, o vive una vita migliore; nel primo caso ella non sente più nulla, nel secondo ella è più felice. La morte dunque non è da temersi; ma la proposizione disgiuntiva, su di cui ragionavano, era falsa; poichè vi sono quattro casi, o l'anima vive una vita migliore, o una vita peggiore di prima, o una vita uguale, o pure non vive affatto; il caso di vivere una vita peggiore è sufficente per rendere spaventosa la morte.

Il secondo difetto si ravvisa in quel dilemma, con cui un antico filosofo voleva provare ad un certo che non gli conveniva ingerirsi negli affari pubblici:

Se vi si opera bene, si offendono gli uomini; se male gli dei; dunque non devi ingerirtene.

Ora non è necessario che un uomo ben operando debba dispiacere agli uomini; e, se dispiace a' malvagi, piacerà a' buoni, e poi non è un male offendere gli uomini quando si ubbidisce a Dio. È da guardarsi che il dilemma non si possa ritorcere contro colui che lo forma, il che dicesi da' Greci *antistephron*, e da' latini, *reciprocum*. Così Aristotele racconta, che fu rivolto contro il filosofo quel dilemma, con che dissuadeva dall'ingerirsi negli affari della repubblica. Poichè gli fu risposto:

Se opererò secondo le leggi corrotte degli uomini piacerò agli uomini.

Se opererò secondo la giustizia piacerò agli dei,

Dunque conviene che io m' ingerisca.

Tuttavia questo ritorcimento, osserva l'autore dell'arte di pensare, non era ragionevole, poichè non è decente compiacere agli uomini con offender Dio.

Wolfio definisce il dilemma così: « Dicesi *dilemma* un sillogismo ipotetico, il cui conseguente è una proposizione disgiuntiva, e toglie il tutto; per cagion di esempio: *se il triangolo può avere più di tre angoli, può avere più di tre angoli o il triangolo rettilineo, o il curvilineo, o il mistilineo; ma nè il triangolo rettilineo, nè il curvilineo, nè il mistilineo può aver più di tre angoli, dunque niun triangolo può avere più di tre angoli.*

Il famoso dilemma di Tertulliano, che abbiamo recato sopra in esempio, può ridursi al sillogismo ipotetico di cui parla Wolfio, nel modo seguente:

Se il decreto di Trajano contro i cristiani può esser giusto esso può esserlo o nel caso che i cristiani son rei, o nel caso che i cristiani sono innocenti, ma non può esserlo nè nell'uno nell'altro caso; un tal decreto dunque assolutamente non è giusto.

Lo stesso può dirsi di tutti gli altri dilemmi.

Il dilemma così ridotto è un sillogismo ipotetico nel modo negativo, la cui conclusione deve essere il rimovimento dell'antecedente; se l'antecedente è affermativo, la conclusione è negativa, e se l'antecedente è negativo, la conclusione è affermativa.

Riducendosi il dilemma al sillogismo ipotetico, si può giudicare dell'esattezza di un dilemma colle regole sillogistiche: infatti i tre modi in cui sono viziosi i dilemmi, de' quali abbiamo parlato di sopra, sembrano appartenere alla falsità materiale del raziocinio; e se i particolari raziocini, che provano l'esclusione de' diversi membri del tutto, son viziosi riguardo alla forma, i loro vizi possono esser conosciuti coll'applicazione delle leggi formali de' sillogismi.

L'induzione è anche uno de' modi di argomentare. Essa consiste nell'inferire dal superiore ciò che si afferma o

si nega di ciascun inferiore. Si chiama *inferiore* l'individuo relativamente alla specie, la specie relativamente al genere. La specie poi relativamente agl'individui si riguarda come *superiore*, e come superiore ancora si riguarda il genere relativamente alla specie.

Per cagion di esempio:

Il bambino, il fanciullo, il giovinetto, l'adulto, l'uom fatto, il vecchio, il decrepito hanno ciascuno i loro malanni. Dunque ciascuna età ha i suoi malanni. L'uomo è mortale, il cane è mortale, il cavallo è mortale, l'uccello è mortale, ed ogni specie di animale che si è osservata è mortale. Ogni animale è dunque mortale.

« Dugald-Stewart, parlando dell'induzione scrive, fra le altre cose, quanto segue: Io ho disegno di offrire alcune osservazioni molto corte su di un'opinione avanzata in questi ultimi tempi: che il metodo di ricerca tanto vantato dagli ammiratori di Bacone non era affatto incognito ad Aristotile. Questa opinione è stabilita con una gran sicurezza nel passo seguente di una memoria sulle ricerche asiatiche: alcuni degli estratti contenuti in questa memoria, mostreranno evidentemente: 1.° Che il metodo di ragionare per induzione sviluppato ed arricchito dal gran Bacone nel suo *novum organum*, e che si considera generalmente come la causa de' rapidi progressi della scienza in questi ultimi tempi, era perfettamente conosciuto da Aristotile; che egli ne tracciò un saggio molto netto, e lo proclamò come un metodo di ricerca che conduce alla certezza o alla verità; che Aristotile aveva una perfetta conoscenza, non solamente della forma dell'induzione, ma eziandio de' materiali che essa deve porre in opera, i quali sono i fatti e le esperienze. Noi siamo dunque condotti a concludere, che tutti quei rimproveri di avere arrestato lo spirito umano per un sì lungo tempo nelle catene, per mezzo del sillogismo, non possono giustamente dirigersi ad Aristotile, non più che il metodo di averlo sprigionato e liberato non deve essere attributo tutto intero a Bacone.

« La nostra credenza, dice in qualche parte Aristotile, è fondata in ciascun caso, o su di un sillogismo, o su di un' induzione. Ed egli aggiunge a questa osservazione nel corso dello stesso capitolo, che l'induzione è una conclusione tirata da tutti i casi particolari che essa racchiude. È manifesto che in questa occasione Aristotile parla di quell' induzione che Bacone descrive come precedente per la numerazione dei casi particolari, e che in conseguenza egli dichiara un impiego puerile dello spirito, il quale non conduce che a conclusioni incerte.

» Per confermare ancora l'osservazione di Bacone basta di citare un solo esempio, che io prenderò da una delle più alte potenze logiche, il dottor Wallis. In una conclusione dovuta all'induzione, se la numerazione è completa l' evidenza sarà uguale a quella di un sillogismo perfetto; come, per esempio, se alcuno prova che tutti i pianeti (eccettuato il Sole) ricevono la loro luce dal Sole, provandolo da principio separatamente di Saturno, di Giove, di Marte, di Venere, di Mercurio e della Luna. Questo argomento in effetto è un sillogismo in *darapti*, di cui ecco la forma:

« Saturno, Giove, Marte, Venere, Mercurio e la Luna ricevono la loro luce dal Sole.

« Ora questa numerazione comprende tutti i pianeti, eccettuato il Sole.

« Dunque tutti i pianeti (eccettuato il sole) ricevono la loro luce dal Sole.

« Se lo scopo del dottor Wallis fosse stato di mostrare la puerilità e la poca certezza di un tale argomento, non sarebbe stato possibile di scegliere un argomento più felice.

« L' *induzione* di Aristotile allorchè si considera sotto questo aspetto, è veramente una degna compagna del suo sillogismo, sempre incapace di farci avanzare di un solo passo nell' acquisto di una nuova conoscenza. Quanto è differente l' induzione di Bacone, che invece di far girare

lo spirito umano in uno stesso circolo di vocaboli, lo conduce dal *passato al futuro*, *dal noto all' ignoto*.

« Nel caso in cui la numerazione è imperfetta, il dottor Wallis osserva, che la nostra conclusione non può darci che una probabilità o una congettura, e che essa è sempre esposta a vedersi distrutta da un esempio del contrario. Egli osserva inoltre, che questa specie di ragionamento è il principale istrumento di ricerca in quella scienza, che si nomina oggi *filosofia sperimentale*, la quale ci conduce per mezzo dell' osservazione e dell'esame dei così detti particolari alla conoscenza delle verità universali.

Questo linguaggio è chiaro ed esatto, ma non si deve obbliare esser quello di uno scrittore educato alla scuola di Bacone e di Newton. Intanto l' induzione che egli qui descrive è ancora ben lungi da quel metodo filosofico esposto nel *novum organum*. Essa coincide esattamente con quelle conclusioni empiriche dedotte dalla semplice esperienza, e sulle quali Bacone attesta di contare sì poco per l' avanzamento della scienza.

È un errore molto comune nella lingua logica del nostro tempo, di confondere i vocaboli *esperienza ed induzione* come termini perfettamente simili. Senza dubbio avvi fra essi una stretta affinità, poichè l' induzione non può legittimamente innalzarsi che sulla sola esperienza. Così il procedimento dell' induzione presuppone quello dell' esperienza; ma nelle vedute di Bacone il procedimento dell' esperienza non implica alcuna idea dell' induzione. Egli ripete sovente sul soggetto di questo metodo che esso procede per *reiectiones et exclusiones*, cioè nel linguaggio de' discepoli di Newton per via di *analisi*, per separare e per decomporre la natura, in modo di arrivare a quegli assiomi, o leggi generali, da cui noi possiamo in seguito dedurre per via di sintesi gli altri casi particolari che ci erano primi ignoti, e collocati forse fuori della aspettativa della nostra osservazione diretta (1).

(1) *Filosofia dello spirito umano*. tom. 3. cap. IV, sez. 2.

I logici comunemente distinguono due specie d'*induzione*, la *completa* e l'*incompleta*. Quando si sono esaminati tutti i casi particolari compresi sotto la proposizione generale, in tal caso l' induzione è *completa*; quando poi non si sono esaminati tutti i casi particolari, l' induzione è *incompleta*,

Ciò premesso, si domanda: l'induzione completa è essa un modo legittimo ed istruttivo di ragionare? Dugald-Stewart risponde, senza esitare, che è un giuoco puerile di vocaboli. Reca veramente sorpresa il vedere come questo scrittore dimostra spesso ignoranza delle principali e più incontrastabili dottrine della logica. L' induzione completa è un modo rigoroso ed istruttivo di argomentare; e di esse si fa uso anche nelle matematiche pure. I geometri, per cagion di esempio, dimostrano che l'angolo al centro del circolo è doppio dell' angolo alla circonferenza, quando tutti e due questi angoli appoggiano sullo stesso arco. Essi ragionano nel seguente modo: Tre sono i particolari compresi nell' idea generale di un angolo al centro che appoggia sullo stesso arco su cui appoggia l'angolo alla circonferenza, e sono: un angolo al centro, il quale ha il vertice dentro i lati dell' angolo alla circonferenza, un angolo al centro, il quale ha il centro in uno de' lati dell' angolo alla circonferenza; un angolo al centro, il quale ha il vertice al di fuori pe' lati dell'angolo alla circonferenza; ma ciascuno di questi tre angoli al centro è doppio dell' angolo alla circonferenza, che appoggia sullo stesso arco; dunque generalmente deve dirsi, che l' angolo al centro, il quale appoggia sullo stesso arco su cui appoggia l' angolo alla circonferenza, è doppio di questo angolo alla circonferenza. Se un tal modo di argomento non è istruttivo, come pretende Dugald-Stewart, allora bisogna dire che tante dimostrazioni geometriche, le quali scoprono e dimostrano tante verità importanti, non sieno istruttive. L' empirismo è una filosofia non solamente assurda, ma ridicola: e Dugald-Stewart fa spesso uso di un empirismo frivolo.

Ma, si dirà, quale istruzione si ricava concludendo, per esempio, dall' essere ciascun particolare pianeta illuminato dal Sole, che ogni pianeta riceve la luce dal Sole? La conclusione dice forse di più di quello che dicono le premesse? Appunto, io rispondo, perchè la conclusione non dice di più di quello che dicono le premesse, il ragionamento è esatto. Inoltre, quando io dall'esame di ciascun pianeta particolare concludo generalmente che ogni pianeta riceve la luce dal Sole, vengo a conoscere che la opacità che ha un pianeta particolare non è una proprietà individuale, ma specifica; e questa istruzione che ricavo dall' induzione non è un gioco puerile di vocaboli, come erroneamente asserisce Dugald-Stewart. L'induzione completa è dunque istruttiva.

Riguardo all' induzione incompleta, bramerei sapere in che cosa essa differisce dall'induzione baconiana e dall' istruzione che si ricava dall' esperienza: Dugald-Stewart impiega molte pagine su di ciò, senza nulla dire; non si deve forse partire dall' esame de'casi particolari, per istabilire le leggi generali della natura? L' esperienza di Torricelli e di Pascal per istabilire la gravità dell' aria, non furono forse particolari? Quando dall'esperienze particolari si conclude una legge generale della natura non si deve prescindere dalle circostanze accidentali che accompagnano le esperienze particolari? E nell' induzione di cui parlano comunemente i logici non si procede forse nell' istesso modo? Che cosa è dunque quell'induzione baconiana che Dugald-Stewart pretende essere stata ignota a tutti i filosofi che precedettero Bacone? È essa forse differente, in sostanza, dall' induzione socratica?

L' induzione *socratica* è un modo di argomentare, con cui da molti simili si conclude a qualche simile per mezzo d' interrogazioni: « Inductio *socratica* (così il Facciolati) « est argumentatio quæ progreditur ex multis similibus « ad aliquid simile concludendum per interrogationes: « ex. gr. *Cithera datur ne pulsanda nobili viro, an pe-*

« *rito Citharaedo? Perito Citharaedo. Clavus datur ne gu-*
« *bernandus nobili viro, han perito Nauclero? Perito*
« *Nauclero. Valetudo committitur ne curanda nobili viro,*
« *an perito medico? Perito medico. Ergo etiam ad Rei-*
« *publicæ regimen admittendi sunt non viri nobiles,*
« *sed regendo periti.* Si interrogationem tollas, deficit
« a more socratico, et inductio Rethorica dicitur: quia ve-
« teres Dialecti, præsertim socratici disputabant inter-
« rogando; Rhetores oratione continua utebantur. A Cice-
« rone lib. 1. de invent. cap. 31 dicitur: *Oratio quæ*
« *rebus non dubiis captat assensiones eius, quicum in-*
« *stituta est; quibus assensionibus facit, ut illi dubia*
« *quædam res propter similitudinem earum rerum, qui-*
« *bus assensit, probetur.* Quintil. lib. c. 5, 11. *Inductio,*
« *qua plurimum Socrates est usus; hanc habuit viam: cum*
« *plura interrogasset, quæ confiteri adversario necesse*
« *esset, novissime id, de quo quærebatar inferebat, cui*
« *simili concessisset.* Utraque autem tum socratica tum
« oratoria tendit ad universale. Nam singularia, quæ in
« complessione colligantur, sub aliquo genere continen-
« tur: illudque ipsum genus tacite concluditur: verbi gra-
« tia in exemplo allato tacite concluditur, in omni vitæ
« negotio peritis administris utendum esse. Hinc suam
« vim sumit pronunciatum hoc: *Ad reipublicæ regi-*
« *men admittendi sunt homines regendo periti* (1). »

Queste osservazioni m' inducono a concludere, che la logica del dottor Wallis sull' induzione, criticata dal Dugald-Stewart, è esatta, e che la critica che le si è diretta contro è falsa. Io ho trattato anche dell' induzione nella prima parte di queste lezioni di logica, cioè nella lezione XXXI e nella lezione XXXII, che è inutile rileggere.

L' induzione, come si vede dal fin qui detto, è un entimema contenuto sotto questo sillogismo categorico generale: *E ciò che conviene o non conviene a ciascuno in-*

(1) *Logica*, t. 1, cap. 11?, pag. 11.

feriore, conviene eziandio o non conviene a tutto il superiore, sotto cui l'inferiore è contenuto. Ma A conviene o non conviene a ciascuno inferiore; A dunque conviene o non conviene a tutto il superiore.

Noi abbiamo considerato il sillogismo semplice, il sillogismo complesso ed il sillogismo composto. Ma vi è ancora sillogismo *moltiplice*, e questo è un sillogismo categorico, in cui entrano proposizioni composte.

Per cagion di esempio:

La perpendicolare scesa dal vertice del triangolo isoscele sulla sua base divide in due parti uguali tanto il triangolo che l'angolo, e la base opposta all' angolo.

La retta A B è una perpendicolare scesa dal vertice A del triangolo isoscele A C D sulla base C D.

La retta A B divide dunque il triangolo A C D, l'angolo A e la base C D in due parti eguali.

In questo sillogismo collo stesso termine medio si deducono tre conclusioni diverse attribuendo allo stesso soggetto tre predicati.

L' uomo malvagio è nemico di Dio, nuoce a' suoi simili e nuoce a sè stesso.

Il ladro è uomo malvagio,

Il ladro dunque è nemico di Dio, nuoce a' suoi simili e nuoce a sè stesso.

In questo sillogismo eziandio collo stesso termine medio *uomo malvagio* si deducono tre conclusioni, attribuendo al ladro tre predicati, cioè *nemico di Dio*, *nocevole a'suoi simili*, *nocevole a sè stesso*.

Se argomenterò così:

Un magistrato malvagio o ignorante esercita male il suo impiego.

Tizio e un magistrato malvagio ed ignorante,

Tizio esercita dunque male il suo impiego.

In questo sillogismo moltiplice vi sono due termini medii, con ciascuno de' quali io deduco la stessa conclusione. Uno di questi termini medii è *malvagio*, l' altro è *ignorante*.

Tutto ciò che ha un corpo vivente è mortale.

Tanto l' animale bruto che l' animale ragionevole ha un corpo vivente.

L'animale dunque, sia bruto, sia ragionevole, è mortale.

Qui con un solo termine medio ,*ciò che ha un corpo vivente*, s' inferisce una conclusione di soggetti.

Tutto ciò che ha un corpo vivente nasce, e cresce e muore.

Tanto l' animale bruto che l' animal ragionevole ha un corpo vivente,

Dunque l' animale, sia bruto, sia ragionevole, nasce, cresce, e muore.

In questo sillogismo moltiplice con un solo termine medio, *ciò che ha un corpo vivente*, s'inferisce una conclusione composta, la quale ha più soggetti e più predicati insieme.

Un magistrato malvagio o ignorante esercita male il suo impiego, e fa che si dica male del ministro che l' ha all' impiego promosso.

Ma Tizio, Sempronio, Caio, sono magistrati malvagi ed ignoranti.

Essi dunque esercitano male il loro impiego, e fanno che si dica male del ministro che li ha all' impiego promossi.

Qui da due termini medii s' inferisce una conclusione composta in cui vi sono più soggetti e più predicati insieme.

Vi sono dunque de' sillogismi moltiplici di diverse specie: 1.° Ve ne sono di quelli che hanno un sol termine medio, e s' inferisce una conclusione composta o di più predicati o di più soggetti, o di più soggetti e di più predicati insieme; 2.° Ve ne son di quelli in cui da più termini medi s'inferisce una medesima conclusione semplice; 3.° Ve ne son di quelli, in cui da più termini medii s' inferisce una conclusione composta qual siasi.

È evidente che il sillogismo moltiplice può risolversi in tanti sillogismi semplici, quanti ne dinota il prodotto del numero de' termini medii moltiplicato per quello de' soggetti, e questo prodotto moltiplicato pel numero de' predicati della conclusione.

I sillogismi; ne' trattati scientifici e nelle dimostrazioni si sogliono concatenare in modo, che la conclusione di uno è premessa nell'altro. Quel sillogismo la cui conclusione è premessa di un altro sillogismo, vien detto *prosillogismo*; quel sillogismo poi la premessa del quale è conclusione di un altro sillogismo, dicesi *episillogismo*.

Per cagion di esempio:

L' anima è semplice.
Ma ciò che è semplice non ha parti,
L' anima dunque non ha parti.
Ciò che non ha parti è indivisibile.
L' anima non ha parti,
L' anima è dunque indivisibile.
Ciò che è indivisibile è incorruttibile.
L' anima è indivisibile,
Ciò che è incorruttibile è immortale.
L'anime è incorruttibile,
L' anima dunque è immortale.

In questa catena di sillogismi la conclusione del sillogismo antecedente passa in premessa del sillogismo seguente.

Il sillogismo antecedente si chiama *prosillogismo*, ed il seguente si chiama *episillogismo*; e l'intera catena dei sillogismi chiamasi *ragionamento polisillogistico.*

La catena può principiare dal prosillogismo, e può eziandio principiare dall'episillogismo.

Quando si concatenano più modi di argomentare, il ragionamento composto si chiama *misto.*

La *prova* e la *dimostrazione* consiste nella deduzione di un' illazione dalle premesse; essa può, in conseguenza, essere o semplice o composta, secondochè contiene uno o più raziocinii.

Ma de' diversi modi di argomentare abbiamo detto abbastanza.

Fine del tomo primo.

INDICE

INDICE